



نديم للترجمة

مارك أوجي

أنثروبولوجيا العوالم المعاصرة

ترجمة وتقديم

طواهري ميلود

دار الروافد الثقافية - ناشرون

ابن النديم للنشر والتوزيع

أنثروبولوجيا
العوالم المعاصرة




مكتبة
الفكر الجديد

ابـن الـنـديـم لـلـنـشـر والـتـوزيـع   دار الـروافـد الـثـقـافـيـة ـ نـاشـرون

مارك أوجي

أنثروبولوجيا العوالم المعاصرة

ترجمة وتقديم

طواهري ميلود







العنوان الأصلي للكتاب

POUR UNE ANTHROPOLOGIE
DES MONDES CONTEMPORAINS
Marc Augé

أنثروبولوجيا العوالم المعاصرة

تأليف: مارك أوجي

الطبعة الأولى، 2016

عدد الصفحات: 160

القياس: 17 × 24

الترقيم الدولي ISBN: 978-9931-369-83-7

الإيداع القانوني: 2014-4781

ابن النديم للنشر والتوزيع

الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3 محل رقم 1، المحمدية
خلـــوي: 03 76 20 661 213+

وهـــران: 51 شارع بلعيد قويدر
ص.ب. 357 السانيا زرباني محمد
تلفاكس: 88 97 35 41 213+
خلـــوي: 03 76 20 661 213+
Email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون

هاتف خلوي: 204180 (96171)

ص. ب.: 113/6058

الحمـراء، بيروت-لبنان

Email: Rw.culture@yahoo.com



فهرس المحتويات




مكتبة
الفكر الجديد

تقديم

هذا الكتاب ذو المنحى الإبستمولوجي في المقام الأول هو محاولة لمراعاة التغيرات المتمثلة في تسارع التاريخ، المرتبط "بعولمة الثقافة" وانتشار المعلومة على نطاق واسع وكلها من سمات العالم المعاصر، وبالتالي يمكن معاينة آثارها من خلال تأسيس موضوع جديد للأنثروبولوجيا.

ينطلق مارك أوجي من الخطر المتمثل في أن نرى الأنثروبولوجيا تقع في قبضة التخصصات الأخرى بشكل عام، والتاريخ بشكل خاص والواقع أن التخصصين يميلان للتقارب. تُعرَف الأنثروبولوجيا بأنها دراسة حاضر المجتمعات البعيدة؛ فهي إذاً تدرس الاختلاف في المجال. بينما يُعرَف التاريخ على أنه دراسة ماضي المجتمعات القريبة. فموضوعهما متقاربان. إذ المجال الذي تدرسه الأنثروبولوجيا تاريخي (على اعتبار أنه مجال مجسم) والزمن الذي يدرسه التاريخ محدد الموقع ومدركٌ في المجال وبالتالي أنثروبولوجي، وتصغير تدريجي في حجم الوحدات الملاحظة (قرية، عائلة) وتغيير في الموضوع (الاستراتيجيات الاجتماعية، دلالة سياسات الحياة اليومية...) الشيء الذي يقربه من الأنثروبولوجيا. في المقابل، يتوقف الفرق الأساسي بين الاختصاصين على طبيعة الشهادات (لا يمكن للمؤرخ التحقق مباشرة في الميدان) وعلى مشكلة تمثيليتها. بنفس الطريقة تقترب الأنثروبولوجيا من التاريخ. نشهد هنا تنقلا في النظر الأنثروبولوجي من خلال دراسات مواضيع إمبريقية تندرج في نفس مجال مواضيع التاريخ (المؤسسة، المستشفى، الأحياء الحضرية...). يرى مارك أوجي أن هذا التنقل أمر طبيعي ومميز لتحولات العالم المعاصر. والواقع أنه يعتبر موضوع



الأنثروبولوجيا هي قبل كل شيء تلك الفكرة التي يصنعها الآخرون عن العلاقة بين بعضهم بعضا، بيد أنه يلاحظ، انه بفعل السرعة المتزايدة لتداول المعلومة والصور "الموت النهائي للغرائبية أو أنها تحتضر" حتى وإن لا زالت توجد مجتمعات بعيدة (من وجهة النظر الأوروبية) و"أقليات". لم يعد ينظر "للآخر" بنفس الطريقة، وأنّ ابن البلد أدرك بأنه ينتمي لعالم أوسع. ومن هنا يظهر رهان جديد بالنسبة للتاريخ وللأنثروبولوجيا على حد سواء، مما يطرح سؤال يتمثل في معرفة "كيف يمكن التحكم في تنوع غير مسبوق لحقل بحث أضحى يهم مجموع المعمورة" (ص. 27)، بالإضافة إلى الشك في إمكانية اقتراح تأويلات نسقية، والتساؤل حول صيغ الملاحظة التي فرضتها "حال العالم" (يتلخص هذا الحال في "تسارع التاريخ" وفي "انحصار الكوكب". من هنا يقترح مارك أوجي مقولتي تأويل. أولا مقولة "نهاية التاريخ" ومقولة "الإجماع": تنظر هذه الأخيرة أكثر في المؤشر الزمني وفي عوامل التوحيد التي افرزها انحصار العالم. (وهو منظور من اختصاص المؤرخين أكثر). ثانيا مقولة "ما بعد الحداثة" التي تنظر أكثر في المؤشر المجالي وهي بالتالي حساسة أكثر للتنوعات التي تكشفها، بتقريب بعضها ببعض، ولانحصار الكوكب (وهو منظور يدخل في مجال دراسة علماء الأنثروبولوجيا. وعليه يتساءل الكاتب عما إذا كانت كل شبكة تأويل قادرة على تفسير جميع الجوانب، فتصبح المشكلة الأساسية معرفة كيف يمكن أن تُعقل وحدة الكوكب وتنوع العوالم التي تشكله.

بناء على ما تقدم يحاول مارك أوجي تفسير واقع كل واحدة من تأويلات العالم المعاصر. لتوضيح موضوع "الإجماع" سيعتمد على الحالة الخاصة التي تمثلها فرنسا وإن كان يؤكد على ضرورة عدم الخلط بين المعياري والوصفي، وأن مثاله لا يمكن بأي حال أن يكون له بعدا كونيا. فيتحدث عن نهاية "الاستثنائية الفرنسية " في ميدان السياسة التي نظّر لها مارسيل غوشي: فيما قبل، كان الفصل بين اليمين واليسار واضحا، يتعلق بإيديولوجيتين منفصلتين تماما، والحالة هذه، ينزع "الفريقين" للانصهار بفعل ظهور رابط ضروري بين اقتصاد السوق والديمقراطية التمثيلية. لكن مارك اوجي لا يقف عند المستوى السياسي مذكرا بخصوصية فرنسية:



"وجود مواقف ذات مزاعم كونية في الفكر الفرنسي منذ الثورة، ولكنها متجذرة في الواقع المحلي الخاص" (ص. 34) (تم تحرير الإعلان العالمي لحقوق الانسان ذي المزاعم الكونية من طرف مجموعة من ممثلي الشعب الفرنسي...). والحالة هذه، يجعل ظهور الإجماع ونهاية الاستثنائية الفرنسية "ديمقراطيات العالم، بما فيها فرنسا، تتحدث اليوم بصوت واحد. بعد ذلك، يربط الكاتب، مع فانسان ديكومب Vincent Descombes، بين "الإجماع" و"تخليص العالم من السحر" مذكرا أن التخليص الأول يعتبر الأساطير القديمة وهمية ليقيم على أنقاضها أساطير جديدة، بينما التخليص من السحر الثاني يمحوها. ومن هنا قد تتناسب "نهاية التاريخ" مع ذلك التخليص الثاني من السحر. وعندئذ يقف الكاتب مطولا عند دور الذاكرة وتنقلها باعتبارها شاهدا على ظاهرة "الإجماع". لكن يبقى منظور الذاكرة عرضة للنقد، لبعده السوسيولوجي المحدود، أما مفهوم ما بعد الحداثة، فإنه لا يشكل موضوع إجماع بسهولة وتبقى الأوساط الأنثروبولوجية الفرنسية منقسمة جدا بخصوص طريقة تعريف موضوعها.

ومع ذلك يتخذ الكاتب فرضية : إنه حلول المعاصرة (الكل يمكنه أن يقول اليوم بأنه معاصر بما قل او كثر) التي تحدد شروط تجديد بحث أنثروبولوجي بإعطاء هذا الاختصاص موضوعا.

لمقاربة دقيقة لمسألة مواضيع البحث في الأنثروبولوجيا ومكانتها في المعاصرة، يذّكر الكاتب بالنماذج الخمسة للتعديلية الأنثروبولوجية: أولها نموذج الرسالة المسروقة la lettre volée (حيث البداهة بادية للعيان ولكن الملاحظ لا يأبه بها)؛ وثانيها نموذج "البديهيات" (الإمبريقية في خدمة تفنيد النظرية)؛ وثالثها نموذج الشرود أو التسلل (تحديد "مواضيع جديدة" من موقع يعتبره جزء من أصحاب المهنة خارج الحدود التي يفرضها الاختصاص)؛ ورابعها نموذج "الذنب المحول" (إعادة الكلمة للملاحَظِ، "المعاصرة"، ومؤسسة "عدم التشارك في المعاصرة"، ومسألة المسافة، بالمعنى الذي يستعمله جوهاناس فابيان Johaness Fabian)؛ وخامسها نموذج "حوار الصم" (النية السيئة في نقد الأعمال المحكوم عليها انطلاقا مما نسيت قوله، وهي بالتالي ليست انتقادات لأنها مؤسسة على اللا منصوص).



يستعمل الكاتب هذه النماذج التي تسمح بنقد الأعمال الأنثروبولوجية الموجودة لتدقيق وجاهة أقواله وإيجاد موضوع. خاصة فيما يتعلق بمسالة "التسلل" أو "الشرود"، من الضروري أن لا يتجاوز الموضوع الجديد المرتبط بامتحان المعاصرة حدود الاختصاص. إذ يفترض أن الأنثروبولوجيا اختصاص يهتم بالحاضر. بيد أنه بفعل التحرر من الاستعمار، فقدت الأنثروبولوجيا موضوعها، وبالتالي هل عليها أن تصبح اختصاصا تاريخيا؟ لكن يبدو أن كل دروس الاستعمار لم تستخلص بعد، وبالطريقة نفسها، يكون من الضروري فيما يتعلق بنموذج "الذنب المحول"، التفكير بشكل خاص في موضوع الحاضر. بالفعل كلما تقدمنا في المعاصرة، كلما زاد خطر تناقص أهمية المعلومات التي يقدمها المخبِر فتظهر مكررة عند الباحث (بفعل المعاصرة بين الملاحِظ والملاحَظ) لذا ينبغي لعالم الأنثروبولوجيا أن يتساءل عن المعاصرة الحقيقية للمتخاطبين، لأنّ تحول العالم هو من يفرضها). يعرِّف مارك أوجي المعاصرة بالمعنى الذي يفيد أن الحوار بين الملاحِظ والملاحَظ يندرج في عالم حيث يتعرف الواحد على الآخر، وإن كانا يحتلان وضعيات مختلفة ومتفاوتة. بالإضافة إلى ذلك، يؤكد الكاتب على أنه ينبغي أن لا تكون لنا صورة تبسيطية بالنسبة لمفهوم المغايرة (طابع ما هو آخر). ليس هناك منظومة ثنائية بين الغرب غير المحدد وبقية العالم، فالآخر، ذلك المغاير تماما، يعيش تغيراً مستمراً، ولذا يتغير موضوع الأنثروبولوجيا.

وعلى هذا الأساس ينبغي للأنثروبولوجيا أن تستمر في ميدانها في بعدين : يجب ان تنجز دراسة عن التاريخ الخاص بالأنثروبولوجيا؛ وينبغي لها أن تكرس ذاتها للدراسة (الحاضرة) لموضوعها. يعود هذا التغيير في دراستها لسببين: أما السبب الأول فمرده إلى الطلب الذي تعبر عنه من مختلف جوانب أحداث الساعة، وأما السبب الثاني فراجع إلى كونها استنفدت كل ميادينها الأولى وكل إمكانيات النقد الذاتي الخاص بكل ميدان.

إن الحصيلة بالنسبة لمارك أوجي واضحة، فالأنثروبولوجيا ممكنة ليس هذا وحسب، ولكنها ضرورية، وذلك انطلاقا من تجربة ثلاثية : التعددية (تحيل إلى كل التنوعات وليس فقط إلى تلك تحمل دلالة إضافية غرائبية،



والمغايرة، والهوية. ومن ثمة سيكون موضوعها المركزي إذاً ما يسميه الكاتب "المغايرة المزدوجة"، اعني ما يكون للآخرين من تصور عن الآخر، وعن الآخرين أيضا، وعليه يكون الرمزي موضوعا أولا للأنثروبولوجيا (مسالة المغايرة عند الآخرين ومسالة المعنى).

بعد هذا العرض يبيّن الكاتب أن الطقس هو احد المواضيع الجوهرية في أنثروبولوجية المعاصرة. والطقس سياسي بشكل جوهري، يتوقف نجاحه على التحكم في اللغة السياسية ولغة الهوية. وعلى هذا الأساس يعرف الطقس بأنه "تفعيل جهاز ذا غاية رمزية يبني هويات نسبية [قد تكون هذه الهوية جغرافية، اجتماعية، أو أخلاقية] من خلال مغايرات وسيطة" (ص. 89). يدقق الكاتب إذاً موضوعه فيتحدث عن "جهاز طقُسي موسع" وفي ذلك يقول : يتسع ماديا (تفترض شبكة اتصال) وبالنسبة إلى الآثار المتوقعة أو المرجوة للفعل الطقسي. هكذا يهدف "الجهاز المحدود" إلى صيانة وإعادة إنتاج الوضعية القائمة، بينما يهدف الجهاز الطقسي الموسع، إن لم يكن تغيير حال القوى الاجتماعية، فعلى الأقل تحريك ما نسميه حال الرأي. وبالنتيجة لا ينفصل هذا المفهوم عن "تصيير العالم فرجة"، بالعلاقة الخاصة للأفراد مع الواقع من خلال وسائل الإعلام وآثار التجريد التي تحدثها، مارا من تجريد وتغييب التجسد إلى العلاقة مع الغير.

ثم ينتقل الكاتب إلى تبيان أن التدخل السياسي يندرج جيدا في هذا الموضوع، بل ويشكل مثالا نموذجيا عن "الجهاز الطقسي الموسع"، ذلك انه يخضع لعدد معيّن من القيود الصورية (وضعية في الزمان والمكان، وإتباع مراحل متتالية مع وجود "لحظة قوية"...) تفتح الباب أمام تطلع وترجى نتائج ؛ تعالج مغايرة (مغايرة الجمهور بشكل عام، والخصوم بشكل خاص)؛ وتحاول بناء هوية وطنية (وبالتالي "إجماع"، وتأكيد، وإقرار أغلبية) فيشكل بذلك مجموعة من الشعائر: "بشكله (المدروس والممسرح) أو غايته (لها دوما علاقة ببناء هوية نسبية) يظهر الجهاز السياسي للخطابة جديرا بوصفه كمجموعة طُقُسية" (ص. 102). إنه إخراج مسرحي للعبة سياسية، يتخذ عن وعي وبالضرورة شكل شعيرة لتفعيل تعالي بين الشخص



وسياسة أولائك الذين يجسدونها في تلك اللحظة. وعليه سيصب الكاتب اهتمامه على العلاقة بين الطقس والأسطورة. إنّ ما يصنع الفرق بين الطقس الذي يتضمن جهازا موسعا، والطقس الذي يتضمن جهازا محدودا هو بالضبط وضعيته بالنسبة للأسطورة. يمكن للطقس، بالنسبة للجهاز المحدود، البقاء دون الطقس بينما بالنسبة للجهاز الموسع (سياسي أساسا)، يمكن للأسطورة أن تستنفد فاعليته.

من هنا نلاحظ إذاً أنه في الوقت الذي يعرف فيه موضوع أنثروبولوجية المعاصرة، يبدأ الكاتب في تحليله بالاهتمام بدور وسائل الإعلام في السياسة، وبشكل خاص بالمفارقة التي يحدثها تدخل السياسة عبر التلفزيون (الذي يدخل كاملا في إطار الجهاز الموسع)، حيث يتحدث شخص فريد إلى الجميع وتزامنا يتحدث هذا الشخص مع كل واحد. فيدفع بتفكيره حول علاقة السياسي بالماضي ومختلف الرهانات المرتبطة بها ؛ مبينا أن السياسة تقع بين فئتين من الأساطير: تلك الأساطير التي تجدها في التاريخ والأساطير التي ينبغي لها خلقها لصنع التاريخ. والحالة هذه، يوجد اليوم نوع من تلاشي الأساطير مبعثا في نهاية المطاف لخشية المجازفة بتسيير المستقبل. لكن الكاتب يصر على أن يبيّن بأنّ الأسطورة والطقس لا يختفيان أبدا اختفاء تاما، بل يحل الواحد محل الآخر على أقصى تقدير.

ينتقل الكاتب في الفصل الخامس إلى تحديد المفارقة الحالية: حتى وإن كان الحديث عن المعاصرة أمرا ممكنا، فإنّ تنوع العالم يتشكل من جديد في كل لحظة. رغم ملاحظة العولمة، يعمد الكاتب إلى تعريف "العوالم" التي يعرِّفها بتفردها واستقلاليتها النسبية (عالم وسائل الإعلام، عالم الرياضة، عالم الفرد.. مثلا) وهي فضلا عن ذلك عوالم غير متجانسة بدورها. وعليه تكمن الصعوبة في اختيار مواضيع أنثروبولوجية في هذا العالم الموحّد والمتنوع في آن واحد.

يرى الكاتب في هذا المشروع تحديين : أولهما أنّ الآخر يعيد تشكله باستمرار، وأما الثاني فقائم على كون الوقائع المحدد مكانها والمجسمة التي كان يهتم بها تقليديا عالِـم الإثنولوجيا آيلة للاختفاء، وبالنتيجة يكون



من الضروري اختيار ميادين جديدة وبناء مواضيع جديدة في تقاطع هذه العوالم الجديدة.

في هذا الاتجاه يعرّف الكاتب ثلاثة عوالم جديدة، إنها الفرد، والظواهر الدينية في الأمريكيتان والبلدان المنبثقة عن الاستعمار، والمدينة. وتلك ظواهر ينبغي التفكير فيها من خلال إفراط ثلاثي يطبع تجربة المعاصرة وما فوق الحداثة، إنه الإفراط في الأحداث (يصبح التفكير في التاريخ أمرا صعبا)، وإفراط في الصور والمرجعيات المجالية (إلزام الأفراد بالتفكير بذواتهم في العلاقة مع التاريخ ومع العالم أمام تهاوي "الهيئات الوسيطة" (دوركايم)، وعجز انساق التأويل الكبرى). كانت هذه التجارب في البداية من معاش البلدان المستعمرة ولكنها ثم عممت بعد ذلك "اذا لم تكن بلدان المعمورة كافة بشكل بديهي قد دخلت المعاصرة الحالية في نفس الظروف (أمر يستلزم الكثير)، لكنها بدأت تُأول بنفس المفاهيم."

يقتضي التفكير في هذه المواضيع مقاربتها بزوجين من المفاهيم استعملهما الكاتب ألا وهما مكان/ لامكان وما فوق الحداثة/ حداثة. فالمكان هوياتي وعلائقي وتاريخي، وهو بذلك ذا رمزية ثلاثية: علاقة كل واحد من مستوطنيه بذاته، وبالمستوطنين الآخرين، وبتاريخهم المشترك. وفي هذا الصدد يقول "تمثل المدينة مثالا على ذلك، مما يجعلنا نخشى بالضبط تحولها إلى لا مكان بفعل توحيد شكل المدن). أما اللامكان فهو مجال حيث لا هوية، ولا علاقة، ولا تاريخ مجسم. و"قد يكون المكان لا مكان بالنسبة للبعض والعكس صحيح: فالمطار ليس بمكان بالنسبة للمسافر على فترات بينما يشكل مكانا بالنسبة لمن يعمل فيه...). ومن ثمة أصبحت مضاعفة اللاامكنة ميزة العالم المعاصر، ومتناسبة مع ما فوق الحداثة. بيد أن ما فوق الحداثة تتناسب مع تسارع التاريخ، وانحصار العالم، وتفرد المرجعيات التي تخرِّب المسارات التراكمية للحداثة. يكمن الجانب المخرِّب لما فوق الحداثة بالضبط، بالنسبة للكاتب، في "تصيير العالم فرجة" الذي يعودنا على أن لا يكون لنا علاقة مع العالم ومع الآخرين إلا من خلال الصور و"ربما يكون العالم الوحيد الذي يمكننا الحديث عنه اليوم هو في



نهاية المطاف عالم الصورة، أو إن شئنا، أحداث الساعة " (ص. 174).

وخاتمة القول أن الأنثروبولوجيا ممكنة، ليس هذا وحسب بل وضرورية في الوحدة والتنوع الحالي للمعاصرة. لأجل ذلك ينبغي لها أن تتكيف مع تغيرات المستويات السُلَّمية: لذا من الآن فصاعدا يجب تعميم الأنثروبولوجيا على كافة المعمورة كما ينبغي لها أن تهتم "بصيغ التجسيم الجديدة العاملة على صعيد الكوكب برمته" (ص. 177). وبذلك يجب عليها أن تواصل في ملاحظة الوحدات الصغيرة، مهتمة بالعوالم التي تتخللها وتكونها، وتعيد تكوينها .

والمهم من كل ذلك أنّ مارك اوجي يؤكد على ما يريد أن يبينه، وعلى الظواهر التي يجد فيها تسويغا لاستمرار الأنثروبولوجيا، وذلك بسبب التطورات الشاملة الذي يشهدها المجتمع. وهو من خلال مرجعياته العديدة يسلط الضوء على عدد من الظواهر. فكونه لا يعود فقط إلى علماء الأنثروبولوجيا، ولكنه بوضع تحليله بالنسبة لعلم الاجتماع أو التاريخ يوسع حجته، وفي نفس الوقت يخصص مكانا مشروعا للأنثروبولوجيا.

تلمسان يوم 15 فبراير 2015



مقدمة

يحاول هذا الكتاب أن يكون بيانا ولكن ذلك لا يلزم إلا كاتبه، وهو بذلك مدين بالكثير بلا شك إلى كل أولائك الذين يتطلعون مثله إلى بناء مشروع أنثروبولوجية العوالم المعاصرة يتصورنها بطريقة هجومية، لا كموقف تراجع لأولئك الذين أحبطتهم الغرائبية (exotisme)، منهم على وجه الخصوص مارك أبِلاس Marc Abélès، جيرار ألطاب Gérard Althabe، جان بازان Jean Bazin، ألبان بانسا Alban Bensa، جان بول كُلاين Jean-Paul Colleyn، جان يمين Jean Jamin، ميشال دي لابراديل Michèle de La Pradelle إمّنويل تيراي Emmanuel Terray، وإلى الذين من داخل الاختصاص مثل فرانسواز هيريتي Françoise Héritier، أو من خارجه مثل فيرناندو جيل Fernando Gil ودونيس لومبار Denys Lombard، أسهموا فيه من خلال نظرة مطّلعة ونقدية وخيرة. لكن التعاليق المقترحة والتحاليل الافتتاحية المقدمة، والمفاهيم أو المصطلحات التي تعرض هنا لم تكن موضوع نقاش جماعي بالمعنى التام للعبارة، وعليه لا يمكنها أن تدعي تلخيص أو مصادرة الطرائق الشخصية والأصيلة إجمالا للبعض والبعض الآخر.

إنّ الغاية من هذا الكتاب إذاً هي الإسهام في مجهود مشترك لكنه متنوع بتنوع موضوعه. لقد طفنا بكل شيء، بالعالم والأفكار، وكان من الواجب بالنسبة للبعض أن تغري حوريات البحر المحررة من السحر عالِم الإثنولوجيا في طريق عودته، لكنه طريق بلا رجوع. تقتضي مفارقة اليوم أن غياب معنى المعنى يقتضي مثلما يتطلب كل توحيد شكل الاختلاف.



في هذه اللعبة المعقدة من الأسئلة والأجوبة يجد عالم الأنثروبولوجيا اليوم مواضيعه الفكرية الجديدة، فهو لم ينساها من ورائه عندما ذهب لملقاة أراض بعيدة يكتشفها يوم يلاحظ لأول مرة في تاريخ الإنسانية أن الأرض دائرية حقا.



الفصل الأول

المجال التاريخي للأنثروبولوجيا
والزمن الأنثروبولوجي للتاريخ

تستعمل كلمة "أنثروبولوجيا" اليوم بكيفيات لا حصر لها، ولعل ذلك يُسعد مهنة الأنثروبولوجيين، على اعتبار أن شيئا ما من الأنثروبولوجيا انتقل إلى التخصصات الأخرى، أياً كانت أخطاء الكلام وأخطاء المنظور واعوجاج الفكر. كما يمكنها أيضا أن تقلق من رؤية النواة الصلبة في حديثها (توليفة متطلب ثلاثي: اختيار الميدان، وتطبيق منهجية، وبناء موضوع) تذوب هنا أو هناك في تلميحات، رخوة نوعا ما، بحاجة ضرورية لـ"منظور" أو "توجه" أنثروبولوجي، بل و"حوار" مع الأنثروبولوجيا. إن الانشغال بالملاحظة الجزئية، و"النوعي" والشهادة المباشرة والمعاش من جهة، والانشغال بما هو دائم، والأبعاد غير الواعية من جهة أخرى تثار بالتناوب لتعريف هذه الضرورة، إذاً فالخطر موجود حقا وإن كانت "أنثروبولوجيا" الحوار هي "أنثروبولوجيا" التنقل البيتخصصاتي، أنثروبولوجيا مشوهة، مختزلة تارة في مواضيعها الإمبريقية (ميادين جزئية)، وتارة في مناهجها المفترضة (ملاحظة جزئية، جمع الشهادات)، وتارة في مواضيعها النظرية المفترضة (الاستمراريات أو اللاوعي[1]).

ومع ذلك يكون هذا القلق أمرا مبالغا فيه، بل وتسويغه ضعيف لو كان متعلقا بداية بذلك الخطر المتمثل في أن نرى اختصاصا شموليا للغاية، كالتاريخ مثلا، يستحوذ على جوانب من البعد الأنثروبولوجي لإعادة تركيبها في مجموعة تخصصات يعاد تشبيبها أو تصميمها. هذه المبادلات، وهذا التطعيم أمر شائع في تاريخ تخصصاتنا، إذ هي تأسيسية لها. كان المشكل



كله، في فترة كانت الأنثروبولوجيا تعرَّف بلا تردد على أنها دراسة المجتمعات البعيدة والمختلفة (الابتعاد في المجال هو بالنسبة للنموذج النظري التطوري المكافئ الدقيق للبعد في الزمان)، يكمن في التوفيق بين فكرة مخطط عام للتطور البشري وواقع التشكيلات configurations الثقافية والاجتماعية، ذلك ما نجده في انتقادات فرانز بواس Franz Boas لتايلور Tylor وأتباعه التي تتعلق أساسا بهذه الصعوبة المنهجية. ضن فرانز بواس انه بإمكانه الفصل في الصعوبة باستبدال التاريخ-تطور الذي عُرف عند سابقيه بتاريخ مقارن ذات منظور أقل بعدا وسعة[2]. لكن "الحوار" بين "مؤسسي" الأنثروبولوجيا كان أيضا، بطريقة معينة، "حوارا" بين تصورين للتاريخ، أو للعلاقات بين الأنثروبولوجيا والتاريخ، على اعتبار أن الأولى هي دراسة الثقافات (هي في حد ذاتها جوامع وظيفية "لـملامح" ثقافية) والثانية دراسة لتنقل هذه "الـملامح" (الانتشار) أو/و تحديد وضعية على نطاق التطور.

لقد أصبح هذا الكلام بائدا لسبب واحد على الأقل وهو أن التاريخ تسارع بوثيرة مرتفعة جدا، بشكل لم يتح للتطور تقديم براهنه (في الحقيقة كانت أوراق اللعبة مغشوشة منذ البعثة الاستعمارية الأولى، وسفريات الاكتشاف الأولى، ومنذ الأعمال الإثنولوجية الأولى). لكنه كلام يعطي بطريقته شكلا لتوتر فكري يتعذر تجاوزه نجد العديد من تجلياته بالضبط في تاريخ مبادلات بين التخصصات، في تاريخ التاريخ، وتاريخ العلوم الاجتماعية. يمكن أن يتيح الالتفات إلى هذا التاريخ "من الدرجة الثانية"، ولو للحظة واحدة، لعالم الأنثروبولوجيا "تكييف" نظره وتأويل عوامل القلق المشار إليها منذ حين باعتبار جميعها أعراضا تسترعي الملاحظة. وقول الشيء نفسه في كلمات قليلة وبطريقة بلا شك فظة نوعا ما يقتضي منا أن نقول انه اذا كان تاريخ التاريخ، الذي يشكل جزءا منه تاريخ العلاقة بين التاريخ والأنثروبولوجيا، يفضي في نهاية هذا القرن إلى تعريف شروط "تاريخ الحاضر"، ينبغي للأنثروبولوجيا أن لا تأوِّل هذا التطور على انه إشارة امبريالية على وجود تنافس غير نزيه، ولكن أن تعتبره بمثابة أعراض بالغة الدلالة خاصة وانه ينبع من تفكير مؤرخين هم اختصاصيو الزمن تحديدا. إن تبديل النظر الذي يقتضيه بناء تاريخ الحاضر (الذي يرى أن



الماضي لم يعد يفسر الحاضر، وإنما الحاضر هو من يحكم إعادة قراءة أو قراءات للماضي) هو بذاته، إن لم يكن موضوعا بالنسبة للأنثروبولوجيا، يكون على الأقل إشارة على أن شيئا ما قد تغيّر في إحدى الكزمولوجيا التي يمكنه دراستها بشكل مشروع إنْ يولي اعتبارا لملاحظة مجتمعه الخاص، أو بشكل أدق المجموع الكوكبي حيث يجد هذا المجتمع العديد من مرجعياته الجوهرية.

تعود الصعوبة والفائدة من التخمينات حول العلاقات بين الأنثروبولوجيا والتاريخ إلى موضوعهما المزدوج والمتكامل، ذلك أن التخصصات هي نفسها وكذا الميادين التي تنطبق عليها. ثم أنّ هذه الازدواجية هي في مبدأ العلاقات بين التخصصين، ولا تخلوا بالطبع من الغموض، إذ بالإمكان أن نتساءل عما اذا كانت خصوصية الميدان هي التي تصنع خصوصية التخصصات أم بالعكس، إن لم تكن طرائق التخصصات هي التي تبني الميادين التي تنطبق عليها.

هكذا يمكن التساؤل عن العلاقات بين التخصصين، الأنثروبولوجي والتاريخي، وعن التأثيرات التي فرضها كل اختصاص على الآخر، وذكر بعض النصوص المرجعية الكبرى التي تعالج مسألة تقسيم حقول التخصصات. لكن يمكن أيضا (وغالبا ما حدث ذلك) التساؤل عن المكان الذي يحتله الوعي التاريخي، تلك التاريخانية historicité عند الشعوب التي استأثرت الأنثروبولوجيا الاجتماعية أو الإثنولوجيا بشكل تقليدي بدراستها. وكأقصى حد (وغالبا ما تم تجاوز هذا الحد) أوحِيَ بأن درجة الوعي التاريخي هذه أو التاريخانية كانت ضعيفة، بل ومنعدمة عند بعض الشعوب، وأنّ هذه الشعوب هي التي كانت موضوع دراسة الأنثروبولوجيا بشكل أساسي (وبالتالي محكوم عليها بالزوال وذلك بزوال موضوعها عندما تكون جميع هذه المجتمعات قد "أدركت التاريخ")، وعليه يغطي تمايز هذه التخصصات تمايز الموضوعات التي تتخذها لنفسها، فالمجتمعات ذات تاريخ (بمعنى الوعي التاريخي) في حالة، والمجتمعات بدون تاريخ (دون وعي تاريخي) في حالة أخرى. تم التوصل في الأخير انطلاقا من مفاهيم نصف إمبريقية، نصف نظرية (مثل البنية والواقعة) إلى التساؤل عن إمكانية أو



استحالة مقاربة، في المجتمع الواحد، ما هو ثابت وما هو متغير- يمكن في نفس الوقت طرح السؤال لـمعرفة ما اذا كانت صيغ المقاربة هذه مرتبطة أو غـيـر مرتبـطـة بأنمـاط المجتـمعـات.

من البديهي أن يكتنف هذه التساؤلات المختلفة بعض الغموض، وفي الوقت نفسه، غالبا ما تثير صعوبات لا حل لها ومصطنعة، إذ تستعمل المفاهيم نفسها أحيانا دون صرامة. فليس التغيير مثلا تاريخا بالضرورة، ولا يخرج مجتمع ما عن التاريخ لأنه لا يعرف فترة من الاستقرار النسبي، في الصدد نفسه يمكن ذكر مثال آخر، فالتاريخ باعتباره اختصاصا علميا لا يولد بالضرورة في فترات، أو في مجتمعات يميزها وعي تاريخي قوي. لقد أنكر بول فاين Paul Veyne بقوة في كتابه *Comment on écrit l'histoire*[3] وجود رابط ضروري بين التأريخ الرسمي historiographie والتاريخانية، جازما أن ميلاد التأريخ الرسمي لا ينجم جوهريا عن وعي المجموعات بذاتها حيث تنتج نفسها. وهذا مثال أخير: يمكن فهم مفهوم البنية بمعنى إمبريقي (يشير إلى دوام علاقة مستقرة بين الظواهر) أو بدلالة فكرية أكبر (مقاربا في الظواهر أنماط العلاقات، غير الواعية غالبا التي تؤسسها) في مقاربة انساق المتعارضات التي تشكل "بنيتها" في أسطورة من أساطير هنود أمريكا، كما فعل كلود لفي ستروس Claude Lévi-Strauss، وذلك بتوفير الوسائل الكفيلة بفهم المنطق البنيوي لتحولاتها: انه تموقع في مكان آخر غير التاريخ ولكن هذا لا يعني إنكاره.

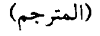
سنحاول إذن تجنب بعض المآزق التي تؤدي إليها متعارضات نسقية وعقيمة معينة. صحيح أن الأنثروبولوجيا، التي يرتبط ميلادها بالطبع بالفترة الاستعمارية، تعرَّف قبل كل شيء على أنها دراسة حاضر المجتمعات البعيدة، لذا نقول أن الاختلاف الذي تذهب للبحث عنه ودراسته يوجد، أصلا في المجال لا في الزمان (وإن عادل التطوريون في القرن الماضي بين التنقل في المجال والتنقل في الزمان). صحيح، في المقابل، أن التاريخ، في الأصل تاريخ وطني أو محلي يعرَّف قبل كل شيء على انه دراسة ماضي المجتمعات القريبة، وهو فرق لن يكون دون عواقب، فعالم الأنثروبولوجيا يرى شهوده أمامه لكن هذا ليس بحال المؤرخ، غير أن هذا الأخير يعرف باقي القصة وهذا ليس حال عالم الأنثروبولوجيا.



ومع ذلك تربط الاختصاصين علاقة جوارية مردها إلى طبيعة موضوعهما؛ فإن كان المجال يشكل مادة الأنثروبولوجيا، فيكون بذلك مجالا تاريخيا، وإن كان الزمان يشكل المادة الأولية للتاريخ فهو زمن محدد موقعه وهو بهذا المعنى أنثروبولوجي.

فالمجال في الأنثروبولوجيا تاريخي بالضرورة، إذ هو بالضبط مجال تأهله مجموعات بشرية، أو بتعبير آخر مجال مجسّم. يهدف هذا التجسُم، الذي تقوم به كافة المجتمعات البشرية، إلى تمكين جميع المرتدين على نفس المجال من قراءة عدد معين من الترسيمات المنظِمة، والمراصد الأيديولوجية والفكرية التي ترتب الاجتماعي. هذه المباحث الأساسية الثلاثة هي الهوية والعلاقة والتاريخ بالضبط، وهي في الحقيقة متداخلة بعضها بعضا. في قرى بجنوب كوت ديفوار (مثال خاص يمكن إسقاطه دون صعوبة كثيرة على مناطق أخرى من العالم) ينتسب المولود الجديد لنسب أمه (وهو فضلا عن ذلك نسب أمومي matrilignage) ولكنه يعيش في بيت أبيه (قرب أمه أيضا، لأن الإقامة تكون عند الزوج (patri-virilocale)*؛ فتتحدد هويته قبل كل شيء بما له من التزامات حيال أبيه ونسبه، وأمه وخاله، وغيرهم، كما تربطه أواصر قوية برفقائه من نفس الجيل المجتمعين في نفس "الصف العمري". وهويته الشخصية، فضلا عن ذلك، قائمة على كل ما ورثه عن أسلافه، ميراث كانت تتيحه إجراءات طقُسية دقيقة لا زالت قائمة في بعض الحالات. كل هذه العلاقات التأسيسية للهوية الشخصية والجماعية لها تعبير مجالي، كقاعدة الإقامة (لا يمكن للشخص الإقامة حيثما أراد)، ويتصل تقسيم القرية إلى أحياء أحيانا بنسق الأصناف العمرية (يكون تغيير الحي بتغيير الجيل)، ومجال مقدس نظير المجال المدنس (أماكن المذابح

(*) من يعيش مع أقارب الزوج في الحديث عن الأزواج، والعائلات التي يشكلونها، فتكون الإقامة عند الذكر *virilocale*، ومعناه الزوج بالنسبة للزوجة، وأبوية *patrilocale* بالنسبة للأطفال. غير أنه يحدث عند بلوغهم سن الرشد، أن يقرر بعض الأطفال الالتحاق بقرية الأم.
(Séraphin Ngondo a Pitshandenge, *La polyandrie chez les Bashilele du Kasaï occidental (Zaïre) : fonctionnement et rôles*, Paris: CEPED, juillet 1996)


(المترجم)



الأسرية)، ومجال عام (حيث تلتقي الأصناف العمرية) نظير المجال الخاص، الخ.

يشكل هذا التجسيم للمجال بالنسبة لمن يولدون في مجتمع بداهة تُبنى انطلاقا منه تجربة الجميع، وبه تتشكل شخصية كل واحد: فهي بهذا المعنى مصفوفة فكرية، ودستور اجتماعي، وموروث والشرط الأول لكل تاريخ، شخصي أو جماعي. ويسهم التجسيم بشكل أوسع في ضرورة الرمزي، ويدخل أكثر على نطاق واسع في إطار الحاجة إلى الرمزية التي تطرّق إليها ليفي ستروس والتي تترجم بواسطة تنظيم للعالم الذي لا يشكل النظام الاجتماعي (العلاقات الـمُمأسَسَة بين البعض والبعض الآخر) إلا جانبا منه.

لكن التأسيس الرمزي للعالم والمجتمع، حتى وإن كان سابقا تحديدا على الأحداث التي يصلح بالعكس لتأويلها، ليس في حد ذاته عائقا أمام تطور التاريخ، بل يعطيه معنى، وحتى إن كان يجنح إلى تأويله من خلال مقولات خاصة به، وبهذا المعنى، إلى إعادة إدماج الحدث في البنية، فإنه لا ينجح أحيانا إلا مقابل اعوجاج دلالي يشكل تغييرا في حد ذاته. وهذا أمر واضح بشكل خاص في الوضعيات المسماة "**الملامسة الثقافية**" "contact culturel"، تلك الوضعيات التي تواجه عالم الأنثروبولوجيا بامتياز. درس مارشال سالينس Marshall Sahlins هذه النقطة بشكل خاص في كتابه *Des îles dans l'histoire* حيث يتحدث عالـم الأنثروبولوجيا هذا عن حوار "بين المقولات المسبقة والسياقات المدركة، بين الدلالة والمرجعية العملية" ملاحظا أنه، اذا كانت المصطلحات الثقافية تستعمل من اجل "تجنيد العالـَم" يمكن إذاً للعالـَم أن يظهر مقاومة للترسيمات التأويلية التي تزعم اختزاله، ومن جهة أخرى، يمكن لمواضيع فكرية ومحددة استعمال هذه المصطلحات وهذه الترسيمات التأويلية في معنى آخر غير المعنى الذي أريد لها في الاصل[4]. بخصوص جزر المحيط الهادي، خاصة جزيرة هاواي، يبيّن مارشال سالينس كيف أن سكان الجزر استوعبوا القادمين الأوروبيين الجدد كأسياد أو قادة تقليديين (بل وأربابا مثلما هو الحال بالنسبة للربان كوك Cook)، وكيف تماهى القادة المحليون، عن وعي بعلاقة في طور التكوين بين الأوربيين وجزيرة هواي برمتها، علاقة من نفس النمط الذي



وجد تقليديا بين القادة والشعوب، بشكل نسقي للغاية بالشخصيات الأوروبية الكبيرة، فاتخذوا لأنفسهم أسماء هؤلاء (كان في سنة 1793م ثلاثة من القادة الرئيسيين قد أطلقوا على أبنائهم وخلفاءهم تسمية "الملك جورج King George" وانغمسوا في حياة البذخ). كما بيّن أيضا كيف تطور مفهوم التابو tabou بسرعة، وكيف استعمله القادة لصالحهم ليراقبوا بطريقة أحسن النشاطات التجارية مع الأوروبيين وكيف أصبح المفهوم يُطبق تدريجيا على الخيرات المخصصة للآلهة ليس هذا وحسب، بل أيضا كإشارة بسيطة لحق الملكية المادية.

يمكن أن تخضع بعض الأمثلة الإفريقية لنفس التحليل، ومثال ذلك أن نبيّن كيف "قاومت" التمثلات عن الشخص والسلطان الحيثية للمجتمعات الساحلية في كوت ديفوار الوقع التجاري ثم الاستعماري الأوروبي، وتطورت تحت ضغط النموذج الخارجي. هكذا حدث انزلاق من مفهوم قائد النسب إلى مفهوم الرجل القوي أو الرجل الغني، وفي نفس الوقت، تحت تأثير المسيحية، متنقلة جزئيا عن طريق أنبياء محليين، ظهر خلال القرن العشرين تطورا في التصور الاضطهادي «persécutive» للشخص (الذي يرد كل بأس إلى فعل الغير) إلى تصور أكثر اندماجا (على الأقل تصور الوعي "المذنب" الذي يرد كل بأس للضحية). يمكن من خلال هذه التطورات الدلالية من هذا النمط تحليل تأسيس برجوازية وطنية في كوت ديفوار غير منفصلة عن تأسيس الدولة-القطرية(5).

إذاً فالمسألة في هذه الأمثلة هي مسألة تاريخانية ذات طابع مزدوج: فهي أولا مجموعة من التصورات الثقافية ميلادها غير مؤرخ، ولكنها ترجع في غالب الأمر إلى ماضي أسطوري يُعتبر أصل وظرف كل تاريخ. يكون هذا الماضي الخرافي أحيانا ماضي النشكونية la cosmogonie الأولى، ماضي ميلاد العالم أو على الأقل ميلاد الرجال. في هذا الصدد نجد أساطير عديدة عند هنود أمريكا تتحدث عن حالة سبقت ظهور الإنسانية، في حين تتحدث أساطير كثيرة أخرى عن ظهور الموت. لكن توجد أيضا أساطير أخرى هي اقرب إلى الواقع الاجتماعي الراهن تحكي ميلاد مؤسسة هامة، ومن ذلك أن ظهور النسبومية matrilinéarité في إفريقيا الغربية يعزى إلى حلقة خاصة



من حلاقات الهجرات السكانية التي حدثت فعلا. من وجهة النظر الذاتية، أي وجهة النظر التي ينظر الفاعلون عبرها إلى تاريخ مجتمعهم، قد لا يختلف التاريخ الأسطوري الذي ذكرناه آنفا بشكل أساسي عن التاريخ بلا زيادة، أو ربما ينبغي أن نقول، سواء شئنا أم أبينا، أنّه بإمكان كل تاريخ أن يكون أسطوريا، ولذا من الدلالة بمكان أنْ نتحدث اليوم عن "نهاية التاريخ" في اللحظة نفسها والأسباب ذاتها، كنا نقول بموت الأيديولوجيات، اعني الأساطير المعترف بها على هذا النحو والمحكوم عليها بالموت طالما عرفت على حقيقتها.

وأما الجانب الثاني من تاريخانية المجتمعات التي دأبت الأنثروبولوجيا على دراستها فيتمثل في قدرتها على مواجهة الحدث. إنها قدرة نسبية، وقد رأينا ذلك، إذ عجزها في التحكم التام في الحدث هو بالضبط ما يجلب التغيرات التي يمكن للمؤرخ تدوينها فيما بعد، مثل تطور القيادة (chefferie) في جزيرة هاواي، وما تبعها من توترات اجتماعية في المثال الذي توسع فيه مارشال سالينس. في هذا الصدد يتحدث هذا الكاتب عن مجازفة الناس عندما يضعون مصطلحاتهم ومقولاتهم "في علاقة علنية مع العالم" و"إعادة التقييم الوظيفي" للإشارات التي قد يفرضها الاتصال مع عالم آخر.

يرفض تحليل مارشال سالينس المتعارضات، الخشنة فوق اللزوم، التي تؤسس أحيانا بين البنية والحدث، بين الثبات والتغيير مقتفيا في ذلك دو سوسير F. de Saussure الذي يقول بأنّ «الشيء المهيمن في كل تبدل هو استعصاء المادة القديمة» لكن يمكن في هذا الصدد ملاحظة أن هذا التحليل لا يهتم بالتخصصات بما هي تخصصات، وأنه لا يشكك في الأنثروبولوجيا والتاريخ باعتبارهما اختصاصين (بفضل أهليته على دراسة الإنزلاقات الدلالية، ربما يظهر التحليل الأنثروبولوجيا بالأحرى في بعض السياقات كإبدال ضروري للتاريخ) هذا من جهة وأنه لا يتعارض مع التمييز الذي اقترحه لفي ستروس بين "المجتمعات الساخنة" و"المجتمعات الباردة" من جهة أخرى.

تحت مفهوم "الاثنوتاريخ" ethnohistoire، كان ادعاء علماء



الإثنولوجيا التأريخ للشعوب التي درسوها أقل من ادعاءهم فهم تصوراتها للتاريخ، أو بشكل أدق ما لديها من تصور عن تاريخها. بنفس الطريقة، يدرس الاثنوطب ethnomédecine تصورات بعض المجتمعات للمرض، والعلاجات، والشفاء، والصحة، ويمكنه انطلاقا من دراسة خاصة به إما أن يفضي إلى التساؤل عن النوعية والفعالية الموضوعية للإجراءات والمنتجات التي تستعملها هذه المجتمعات، أو أن يضع تصوراتها عن المرض والصحة في علاقة مع بعض جوانب كزمولوجية أو أنثروبولوجية المجموع حتى يفهم سير العلاقة بالغير من الداخل، وكذا علاقات السلطان والعلاقة مع العالم. وبالطريقة نفسها يمكن للاثنوتاريخ أن يطلع بهدفين، أولهما التساؤل عن التاريخ الحقيقي لهذه المجتمعات التي يدرسها، وثانيهما تساؤل عن نوعية ومصداقية ما تقدمه من شهادات في هذا الصدد. هكذا تساءل علماء الأنثروبولوجيا عن مميزات التقاليد والتوصيل الشفهي، وعن إمكانية المجابهة بين الشهادات الشفهية المتنوعة وتقاطع المعلومات المستقاة من التقليد الشفوي مع المصادر المكتوبة (في أفريقيا مثلا، مع المخطوطات العربية، أو جرائد التجار، أو الرحالة الأوروبيين). فاهتموا بمختلف وسائل التسجيل و"تثبيت" الذاكرة المتوفرة لدى المجتمعات التي كانوا يدرسونها، مثل الطبول الملكية الأفريقية، التي صكت عليها جينيالوجيا العائلات المالكة، أو مجموع الأمثال والألغاز التي تشكل إشارات تاريخية، أو فضلا عن ذلك الأعمال الفنية ذات الغاية السياسية الدينية أو التجارية التي يمكنها أيضا أن تقول شيئا ما عن التاريخ الذي اشتغلت عليه (مختلف الرموز الملكية les regalia* مثلا في المملكات الإفريقية، أو مكاييل وزن الذهب في كل أرجاء منطقة أشانتي التي تمثل إما عناصر أسطورية، أو أمثالا، أو فضلا عن ذلك رموز سلطان مختلفة). في مواجهة نوع من الحضور المادي للتاريخ وبداهة مفادها أن المجتمعات التي كانوا يدرسونها لم تكن في يوم ما أصيلة الموطن autochtones بالمعنى الحرفي، ولكنها مجتمعات تشكلت عبر

(*) حقوق الملك أو امتيازاته، الشعارات، والرموز الدالة على الملكية، شعارات منصب أو عضوية لباس خاص، بذلة خاصة (المترجم)



الهجرات والحروب واللقاءات والانشطار والمصاهرة، كان على علماء الأنثروبولوجيا أن يتساءلوا عن طبيعة وآثار وطبائع الذاكرة الفردية والجماعية.

من ثمة يظهر الهدف الثاني للاثنوتاريخ إذاً: يتساءل عالِم الأنثروبولوجيا عن دلالة هذه الصيغة الخصوصية للذاكرة أو تلك (يتعلم مثلا مساءلة الصمتة les silences والأنساء les oublis أو التعوجات في الجينيالوجيات وتقدير الدور الحالي والسير الأيديولوجي لحدث تمجده التقاليد) أو بمفاهيم عامة حول المعنى ومكان ذاكرة تاريخية تعود بشكل سريع إلى حدودها الأسطورية، بتعبير آخر نقول أن تلاعب البعض والنزعة المحافظة للأغلبية يشكلان بالنسبة للاثنوتارخ موضوعا متميزا. كثيرا ما تساءل كلود ليفي ستروس عن درجة التاريخانية في المجتمعات التي يدرسها عالم الإثنولوجيا، تارة بالتلميح إلى ثرائها القليل أو الكثير بالأحداث[6] (يعيد هكذا تناول التمييز الذي تحدث عنه في مقابلاته مع جورج شاربونييه" Georges Charbonnier في عام 1953م بين "مجتمعات ساخنة" و"مجتمعات باردة")، وتارة بالتأكيد على الصورة الذاتية التي ترسمها المجتمعات عن أنفسها وبالتمييز بين شكلين من التاريخانية. تخص الأولى المجتمعات "التي يُلهمها همها السائد المتمثل في ''المثابرة في كينونتها'' بينما يخص الشكل الثاني المجتمعات التي تستدعي تفاوتاتها الداخلية «لتستخرج من ذلك شيئا من المصير والطاقة[7]».

يمكنا أن نتساءل عما اذا لم تكن هذه الأنظمة التاريخانية المختلفة داخلية بالنسبة لكل مجتمع، ففي الديمقراطيات الغربية الحديثة مثلا نميز دوما بين أيديولوجيات محافظة وأيديولوجيات "الحركة". كلاسيكيا، شمل هذا التمييز اليمين واليسار، ولكننا نجده حتى داخل التيارات السياسية نفسها (يوجد يمين متشبث حقيقة "بقيم" الماضي ويمين مغامر، وإن كان اليمين غالبا ما يغريه التفكير القائل بأن التاريخ انتهى وبشكل ما تشييء الحاضر).
فأيا كانت الدلالة والقيمة الحقيقية لهذه الانتماءات، "يمين" و"يسار" أو "محافظ" و"تقدمي"، من الملفت للانتباه أن نسجل بأنها تُعرَّف دوما بالنسبة إلى التاريخ الماضي والتاريخ المستقبلي. وعلى هذا الأساس ليست



"برودة" أو "سخونة" العلاقة مع التاريخ، والوعي التاريخي، حكرا على المجتمعات "غير الحديثة" ولكنها تتناسب بالأحرى مع توتر بين العلاقة مع الماضي والعلاقة مع المستقبل الذي ربما يكون داخلي في كل شكل مجتمعي.

تُلزمنا تعددية معاني مفهوم "التاريخ" (الذي يشير إلى اختصاص ومحتوى حدثي، وشكل من الوعي الجماعي والهوياتي معا) إذاً بقول أن مجال الأنثروبولوجيا يكون تاريخيا في معاني عدة، لكن قد يسعنا بنفس الطريقة القول بأن زمن المؤرخ، لأنه يُدرك في مجال محدد، يكون أنثروبولوجيا في معاني عدّة أيضا. لم يعد لتصور تاريخ وقائع خالص (دبلوماسي أو عسكري)، حيث يشكل تعاقب التواريخ والأحداث مادة السرد التاريخي وجودا؛ لذا نجد من جهة المؤرخين المحدثين نفس الاهتمامات التي نجدها من جهة علماء الأنثروبولوجيا. فأن نقول بأن التاريخ موجود في فضاء ملموس حيث تتواجد جميع أشكال العلاقة بين البعض والبعض الآخر، هو في الواقع أن نفرض على أنفسنا متطلبا سوسيولوجيا أو أنثروبولوجيا (إذ المعنى بالنسبة للأنثروبولوجيا هو دائم معنى الاجتماعي، والدلالات المُمأسسة، والتعبير عنها في رموز للعلاقة بالغير). لكن هذا الأمر هو ببساطة تحويل المطلب إلى الماضي، الشيء الذي يفترض بالنسبة للمؤرخ إما إمكانية مقاربة بعد من أبعاد الزمن (الزمن الطويل)، والذي لا يُخضع ملاحظته للاضطرابات الناجمة عن التغيرات السريعة جدا، أو إمكانية، في غياب القدرة على توقيف الزمن، إقامة إطار تزامني موثوق به مع إمكانية مترابطة بذلك لتحديد القيمة المثلى لدراسات حالة مقيدة للغاية، أو فضلا عن ذلك إمكانية مقاربة بشكل تزامني المدَوَامات الشكلية permanences formelles والتغيرات الوظيفية، غير أن "ثورة" التاريخ التي اقترنت بميلاد مجلة الحوليات *les Annales* لم تكن وليدة حوار مع الانثروبولوجيا[8]. فمفهوم المدة الطويلة الذي أسس له فارناند بروديل Fernand Braudel بخصوص مجال خصوصي ولكنه واسع، مثل البحر الأبيض المتوسط، ينبع من نزعة إرادية فكرية هي بالأحرى محسوبة على تأثير السوسيولوجيا الدوركايمية. يمكننا القول من هذا المنظور أن ميلاد



مجلة *les Annales* كان بمثابة استجابة، بعد ربع قرن من بعد ذلك، إلى البرنامج الذي سطره فرانسوا سميان François Simiand للمؤرخين مذكرا إياهم من خلال ذلك بقواعد الطريقة السوسيولوجية. حلل المؤرخ جاك روفال Jacques Revel التأثير الذي فرضه أتباع إميل دوركايم Emile Durkheim على مؤرخي المنتسبين لحركة الحوليات في مجلة *les Annales* بالضبط. كان برنامجا يتوخى بناء علم اجتماعي موحد يدعو إلى الابتعاد عن الفرد، والحدث، والحالة الفريدة مفضلا الاهتمام بالمتكرر، والانتظاميات التي يمكن استنتاج القوانين انطلاقا منها، وأكد مارك بلوك Bloch وفيفر Febvre ومن الجيل الموالي، لبروس Labrousse أو بروديل F. Braudel على ضرورة بناء موضوع التاريخ حسب إجراءات واضحة. ونتيجة ذلك أنه، وإلى غاية 1970م كانت الدراسات الكبرى المستعينة بالقياس، والمهتمة بسلسلة من الملامح المجردة للواقع (مثل الأسعار، والثروات، والمهن، والمواليد، والوافَيات...) مناقضة للأنثروبولوجيا التي كانت منغرافية أكثر وشمولية holiste والتي انتشرت آنذاك[9].

ولأنها كانت حساسة لتعقيد تشبيكات الاجتماعي الذي كان يدرسها علماء الأنثروبولوجيا، أراد بعض المؤرخين تنويع الطريقة التاريخية، وبناء موضوعها بالاقتراب من النموذج الأنثروبولوجي والابتعاد عن النموذج الماكروسوسيولوجي. ففي فرنسا، في عام 1975م، وسم جاك لوغوف Jacques Le Goff ملتقاه بـــ"الأنثروبولوجيا التاريخية" مشير من خلال ذلك إلى جهد لإدراك، مثلما يفعل عالم الإثنولوجيا، «المستوى الأكثر استقرارا والأكثر جمودا في المجتمعات». يستوحي هذا الجود أيضا من برنامج توخاه "تاريخ الذهنيات" كما تصوره مارك بلوك الذي أوصى بدراسة منطق «السلوكيات الجماعية الأقل إرادة والأقل وعيا»[10]. وخلال سنوات السبعينيات أيضا تأكدت في ايطاليا حركة "المايكرو تاريخ" التي نذكر من ابرز ممثليها كارلو جينزبارغ Carlo Ginzburg وجيوفاني ليفي Giovanni Lévi، فاتضح هنا التقارب مع الأنثروبولوجيا، ليس لأنها تذكر كما هي عليه وحسب، ولكن أيضا بفعل حجم الوحدات الملاحظة (قرية، بل وعائلة)، والموضوع الذي تتفرغ الملاحظة له بوضوح، والمتمثل في الاستراتيجيات



الاجتماعية والدلالة العامة لسياسات الحياة اليومية. ويبقى فضلا عن ذلك، على الأقل، فرق واحد مع الأنثروبولوجيا يتعلق بطبيعة الشهادات (التي يجمعها المؤرخ من الأرشيف) ومشكلة تمثيليتها. فالمؤرخ ليس له مثل عالم الأنثروبولوجيا إمكانية الذهاب إلى الميدان حتى يتحقق من مدى صحة فرضياته، إنما يحاول انطلاقا من مجموعة من المؤشرات، كما هو الحال في التحريات البوليسية، أن يؤسس لها. وإجمال القول أن الأمر يتعلق دوما بإظهار، على نقيض التقليد الدوركايمي، أن تحليل المفرد والفردي يمكن أن يكون له مدى عاما، وقد ينتج آثار معرفة أصيلة. غير أن الفارق بين التاريخ والأنثروبولوجيا يتضاءل أكثر عندما نرى أن أبحاثا تعنى بدراسة ظواهر في بداية القرن (مثل تشكل الطبقة العاملة في مدينة تورينو في بداية القرن العشرين التي درسها ماوريزيو جريبودي Maurizio Gribaudi) تقتضي موازاة مع دراسة الأرشيف اللجوء إلى شهادات شفهية عن الماضي العائلي[11].

تلك خطوة قطعها مؤرخ مثل ناتان فاشتال Nathan Wachtel الذي درس مجموعة من الهنود الحمر في بوليفيا فأنجز عملا إثنولوجيا بيّن من خلاله البنيات (التنظيم الثنائي على وجه الخصوص) بفضل عمله كمؤرخ على الأرشيف الذي أتاح له دراسة سيرها في القرون السالفة[12]. والأمر هنا اقل ما يتعلق بحوصلة من تعلقه بتكامل بين صيغتي مقاربة متباينتين تستعمل في خدمة نفس الموضوع ألا وهو فهم مجتمع، في مستقبله وفي حاضره - مقاربة تشكل مفاجأة للمعنيين أنفسهم لأنه لم تكن لديهم معرفة أدق من تلك التي يقدمها المؤرخ-الأنثروبولوجي موفرا لهم بنفس المناسبة وسائل وعي تاريخي وهويتي أكثر ثباتا وأكثر مطلبية. يمكن فيما وراء ذلك أن نتساءل اذا لم يكن اللقاء بين الهنود الحمر وعلماء الإثنولوجيا، خاصة في أمريكا الشمالية، لقاءا بين نمطين من التاريخانية، حيث توفر الثانية (اهتمام علماء الإثنولوجيا بالتاريخ ألحدثي l'evenementialité) شحنتها المتفجرة للأولى (المثابرة في التواجد persévérance dans l'être التي تحدث عنها كلود لفي ستروس)[13].



نرى اليوم أن عمل المؤرخين اقترب كثيرا من عمل علماء الأنثروبولوجيا في حين لم ينكر هؤلاء البعد التاريخي على من كانوا يدروسنهم. ويكون تقارب نطاقات الملاحظة أكثر تميزا خاصة وأن علماء الأنثروبولوجيا من جهتهم حددوا اليوم لأنفسهم مواضيع إمبريقية (المؤسسة، المستشفى، الأحياء الحضرية أو المحيطة بالمدن) تندرج في نفس المجال الذي يشتغل عليه مؤرخو أوروبا الحديثة. ويبقى هذا التنقل في النظر الأنثروبولوجي الذي شكك البعض في مشروعيته بالعكس أمرا طبيعيا، وهو فضلا عن ذلك من مقتضيات المشاكل الخصوصية لحقبتنا. من الطبيعي لو سلمنا بأن موضوع الأنثروبولوجيا بشكل جوهري، تشكله قبل كل شيء تلك الفكرة التي يبنيها الآخرون عن العلاقة بين البعض والبعض الآخر، سنقول بأنّ المغايرة الأولى (مغايرة أولائك الذين يدرسهم عالم الأنثروبولوجيا) اقرب ما تبدأ أمام عالم الأنثروبولوجيا؛ وهي ليست بالضرورة إثنية أو وطنية؛ بل ربما تكون اجتماعية أو مهنية، ومتصلة بمكان الإقامة. لكن ينبغي أن نضيف انه اذا كان بوسع نظر عالم الأنثروبولوجي التنقل، فلن يكون ذلك إلا بتأثير ضرورة خارجية؛ فالأكيد انه توجد دائما مجتمعات بعيدة (من وجهة النظر الأوروبية) كما توجد دوما "أقليات" قد تثير أساليب عيشها بشكل خاص اهتمام أو عدوانية أولائك الذين يشكلون "الأغلبية"، ومن المؤكد أيضا أن الغرائبية ماتت إلى الأبد، أو أنها تحتضر. كانت الغرائبية في القرن الثامن عشر أو القرن التاسع عشر نابعة في الوعي الغربي من شعور مزدوج، شعور بالغربة والابتعاد، وموازاة مع ذلك شعور بنوع من الألفة (هؤلاء الآخرون، مهما يكن، هم أيضا أناس وإن كانوا مختلفين : ومهما كان الحال، تمثل هذه النزعة إحدى التيارات الفكرية التي تأكد حضورها في الغرب منذ مونتنيا Montaigne). وإذ تقلص الكوكب اليوم، أصبحت المعلومة والصور متداولة، وفي نفس الوقت اضمحل البعد الأسطوري للآخرين، فلم يعد الآخرون يختلفون كثيرا لذا نقول بشكل أدق أن المغايرة بقيت ولكن الغرائبية تلاشت. في اتجاه معاكس أصبح الساكن الأصلي (l'indigène) ابعد عن القرية الأكثر بعدا في ابعد قارة، يعرف على الأقل أنه ينتمي إلى عالم أوسع، وعليه أصبحت العلاقة تتأسس في الجوارية الحقيقية



أو الخيالية. فالآخر من دون مكانة الغرائبية هو ببساطة ذلك الأجنبي الذي يـُخشى غالبا لكونه قريب أكثر من اللازم، أكثر من كونه مختلف، هذا ما يجعل حقل الأنثروبولوجيا باعتباره دراسة لصيغ العلاقة بالغير يتسع بلا انقطاع، وان كانت المفارقات التي تطرقنا إليها آنفا تعقّد هذه الصيغ والرهانات.

والتاريخ من جهته، بالكاد التاريخ "المعاصر" أساسا، لم يعد في منأى عن التحولات العميقة التي يشهدها عالمنا، إذ أصبحت التواريخ الوطنية أو الجهوية أكثر من أي وقت مضى مندرجة في حركة التبعية الكوكبية، هذا من جهة، ونحن من جهة أخرى نعيش "تسارع التاريخ"، ذلك التعبير الآخر عن "تقلص كوكبنا" الذي أتينا على ذكره في الحين الراجع للتفاعلات الموضوعية "للنسق-العالـَم"، وآنية المعلومة، وانتشار الصور. والواقع أننا نشهد كل شهر، بل وكل يوم تقريبا أحداثا "تاريخية" تجعل الحدود بين التاريخ وأحداث الساعة يوميا أكثر ضبابية، ذلك أن معالم paramètres الزمن، مثلها مثل معالم المجال، تعرف تطورا بل ثورة غير مسبوقة؛ وبالنتيجة أصبحت حداثتنا تخلق شيئا من الماضي المباشر، والتاريخ بلا انقطاع، كما أنها تخلق المغايرة في حين تدعي بأنها تعمل على استقرار التاريخ وتوحيد العالم.

بذلك تطرح الحداثة نفس المشكلة للأنثروبولوجيا وللتاريخ: ما السبيل إلى التحكم في تنوع غير مسبوق لحقل بحث يمس رغم ذلك في كل مرة الكوكب برمته؟

من غير المستغرب أن يكون للوعي بالطابع غير المسبوق للوضعية الحاضرة نتائج على نظرية وممارسة العلوم الاجتماعية، بفعل الثنائية la dualité المشار إليها أعلاه والتبادلية التي تؤثر على العلاقة بين "الميدان" و"دارسه". وإن كانت هذه التبادلية دوما متفاوتة، فهي إلى غاية الوقت الحاضر في صالح المحلل الذي كان يفرض على الميدان شبكة قراءة خاصة به: من المؤكد انه لا يمكننا القول أن "الروايات الكبرى" les grands récits وانساق التأويل الكبرى لم "تتأثر" بموضوعها - كانت إحدى مشاكل



الماركسية بالضبط أنها أدرجت في نظريتها إمكانية (أو ضرورة) وجودها الخاص كنظرية - لكن في المجموع، عادت الكلمة الأخيرة للتأويل. يمكننا **أن نلاحظ في هذا الصدد أن كل نظرية عن الاجتماعي باعتبارها من مجال ما يسمى العقل العملي بالمفاهيم الكانطية، ينبغي لها في لحظة ما أن تتخذ** نفسها موضوعا، ووصف وجودها، والخضوع لمحك المؤشرات التي **تفرضها على ملاحظة الواقع - تكون أكثر هشاشة، ومهددة متى أرادت** لنفسها أن تكون نسبية أكثر، اعني منتبهة للظروف التي تحكم ظهور وإعادة إنتاج المؤسسات وتأسيس ملاحظتها. من هنا نقول أن عمل بيار بورديو يميزه **بقوة ذلك الانشغال - "البطولي" لاعتبارات معينة- بإنقاذ وضعية الملاحظ (الموضوعية) ومقاومة جاذبية المداومة النسبوية التي ربما تبتلع النظرية مع** الباقي. قد يسعنا القول، بمفاهيم استعارة، أن العلاقة بين الميدان ومحلله **تأثرت دائما بظواهر "التحويل" transfert (يختزل الميدان في النظرة التي تحلله له) و"التحويل المضاد" (ليست النظرية إلا إبدال موضع الميدان)** الذي قليلا ما يقبل في الوقائع التمييز لو لم يعرف بحق، بالنظر إلى مفهوم "النظرية"، فـ"التحويل" هو التأكيد على مشروعية تنظير الاجتماعي و"التحويل المضاد" تأكيد على الشك في إمكانية كل تنظير.

كم هي كثيرة الفوارق الدقيقة والتوافقات الممكنة، والمؤكدة على أية حال، بين "الكل نظري" و "الكل إمبريقي" باعتباره فَرطُنسبوية hyperrelativisme، لكن المؤكد اليوم أن ظواهر "التحويل المضاد" هي أكثر تجليا من ظواهر "التحويل" وان تعبِّر، بتكرار المفارقة التأسيسية للعلوم الاجتماعية، بنظريات عدم التنظير.

إنها إذاً حالة العالم، التي يظهر وأنها تعطي شكلا لمقولات الملاحظة المطبقة عليها وتفرض الشك حول إمكانية اقتراح تأويلات نسقية لها. ومع ذلك ليست حالة العالم هذه التي أجملناها بفظاظة إلى حد الآن في العبارتين "تسارع التاريخ" و"انحصار الكوكب" موضوع تخوف وحيد الشكل، من ذلك أن البعض، المهتمين أكثر بالمعلمة الزمنية هم أيضا أكثر حساسية لعوامل التوحيد التي يبرزها تسارع التاريخ، وبذلك تندرج مباحث "نهاية التاريخ" و"الإجماع" في المنظور الذي دشن هكذا. أما الآخرون،



الأكثر اهتماما بالمعلمة المجالية فهم أكثر حساسية للتنوعات التي يكشفها، بتقريب بعضها ببعض، مبحث تقلص الكوكب: يعطي مبحث "ما بعد الحداثة" في تصوراته الأكثر تنوعا في الحقيقة وبالنسبة لبعضها، الأقل إحكاما، اسما لاستغرابهم. ومع ذلك لا يتباعد المنظوران بالقدر الذي يوحي به اختلاف المعاينات التي يبدو وأنها تسمح بذلك، فهما غير مستقلان، لا هذا ولا ذاك، عن الثورات التكنولوجية التي جعلتهما ممكنين - ثورات في مجالات التنقل والاتصالات والإعلام التي تخلق ظروف آنية وكلية الحضور ubiquité، حتى نكرر المفاهيم التي استعملها بول فيريليو Paul Virilio. ومع ذلك من الطبيعي أن يكون المؤرخون هم أكثر من يستكشفون المنظور الأول (إذ مهما يكن، لا يمكن لمفهومي الإجماع ونهاية التاريخ أن يكونا حكرا على معنى لهذا المنظور، وإن كان هذا المعنى الاستذكاري يمر عبر كشف توهمات متتالية جعلتنا نعتقد في معناها المستقبلي) ومعهم علماء الأنثروبولوجيا الذين يكتشفون مجددا وبارتياح في المنظور الثاني شكلا متكلفا من أشكال النسبوية الثقافية.

فالمشكلة كلها إذاً هي معرفة ما إذا يتمكن منظِّرو الإجماع وما بعد الحداثة حقيقة، بمنهجية تأويل الواقع المعاصر، من عرض جوانبه غير المسبوقة، وكيف يمكن التفكير جملة في وحدة الكوكب وتنوع العوالم الذي يؤسسها؟




مكتبة
الفكر الجديد

الفصل الثاني

الإجماع وما بعد الحداثة
امتحان المعاصرة

يتميز خطاب الإجماع وخطاب ما بعد الحداثة على الأقل بالنبرة. فخطابات ما بعد الحداثة، المنبهرة بتنوع العالم المتعذر التحكم فيه وانبجاس الروايات الكبرى، تتميز إحداها بالتشاؤم وبشيء من الجمال إلى حد ما، بينما تتميز خطابات أخرى باستبشار قسري نوعا ما وبنوع من الإثارة، والكل ميزته ربما "الضحك" الذي تحدث عنه ميشال فوكو Michel Foucault في إحدى الجمل من كتابه الموسوم *Les mots et les choses* والتي نعرف عنها بأنها من قول بورجس Borges[1]. وأما خطاب الإجماع فلا يخلو من نوع من الغرور الفكتوري suffisance victorienne: ففي النظر الاستذكاري لمن يقول انه كان محظوظا فكريا الحضور إلى اختناق المعتقد الكبير السياسي-العلماوي لهذا القرن، أعني الماركسية، (التي كانت ضحية "تحويل مضاد" حتى نعيد استعمال الصورة التي قدمناها أعلاه، أو لعودة الواقع الذي كان يأمل فهمه وترتيبه)، يكتسب التاريخ شيئا من المعنى، ربما معنى إذا صح التأكد من وجود رابط ضروري بين اقتصاد السوق والديمقراطية الليبرالية يشكل آخر كلمة لها.

وعليه، يوجد بعض الغلط في الحديث عن خطاب الإجماع لغرض مقارنته بخطابات الحداثة. لا تستعمل صيغة المفرد هنا إلا تلميحا لمبحث مشترك (الرابط الضروري الذي تحدثنا عنه منذ حين) متصفحا أو متضمنا عددا معينا من التحليلات التي لا تتوافق في جميع النقاط وقد لا يتفق جميعها، خاصة فيما يتعلق بدلالة العبارة "نهاية التاريخ" ولا بمشروعيتها،



إذ يفترض الجميع جيدا رغم ذلك أن شيئا ما انتهى، شيء جوهري لا يمكن أن يفهم تماما إلا انطلاقا من هذه النهاية. إنها تحاليل القطيعة.

يطرح مفهوم "الإجماع" إشكالا، لأنه مفهوم من اللغة السياسية الفرنسية، ظهر عندما ظهر فيها الشعور في الدوائر الرسمية للسياسة، بأنه لا يوجد بخصوص عدد معين من المسائل الهامة اختلاف حقيقي بين مواقف اليمين ومواقف اليسار. من هذا الجانب ألتنكيتي نسبيا (يطرح السؤال مثلا حول معرفة ما إذا كان استعمال المفهوم سيستمر بعد الانتصار طويل المدى لليمين على اليسار)، لم يحض الإجماع بقبول الجميع. أثار عدد من الملاحظين ما يكتنف هذا المفهوم من غموض ومخاطر المبحث، إذ رأوا فيه ظهور لغة خشب جديدة تشكل خطر تكريس للنظام القائم[2]. غير أن ملاحظين آخرون غالبيتهم من المؤرخين، غير راضين بالإحاطة بالدلالة السياسية رأوا في ذلك، إن لم تكن نهاية التاريخ، فهي على الأقل نهاية الاستثنائية الفرنسية.

يتوخى مبحث الاستثنائية الفرنسية لنفسه أن يكون سياسيا بصراحة، نجده مذكورا مع إعلان عن موته في باكورة تأليف لفرانسوا فيري François furet وجاك جوليار Jacques Julliard وبيار روزنفالون Pierre Rosanvallon[3]: تكون الاستثنائية الفرنسية قد اختفت حين أصبح وجود رابط ضروري بين اقتصاد السوق والديمقراطية التمثيلية موضوع إجماع، وهو تحليل سيوسعه مارسيل غوشي Marcel Gauchet في مساهمته في كتابة النص الموسوم *Lieux de mémoire* لكاتبه بيار نورا .Pierre Nora وإن كان يرى في مفهمي اليمين واليسار "مفاهيم-ذاكرة"، فذلك ما أفضت إليه سلسلة من التنقلات في الزمان وفي المجال، لأن اليمين واليسار كما يقول: «يلخصان في ذواتهما الفترة حيث كانت السياسة الفرنسية تتصور نفسها في بعد الكوني، بسبب وضوح الخيارات التي كانت مسرحا لها»[4]. على هذا الأساس أمكن القول أن سنة 1815م فتحت الخيار بين النظام القديم والثورة، وأن سنة 1900م شهدت مجابهة بين الإيمان والأنوار، وأن سنة 1935م سنة مواجهة بين الاشتراكية والفاشية. في تلك اللحظات المفتاحية حيث لعبت المرجعية إلى سنة 1789م دورا أوليا، كانت المواجهة بين



اليمين واليسار تتعلق بالغايات النهائية، وبِرهانات الصراع السياسي الأساسية. شرعن تعميم مقولتي اليمين واليسار وكذّب معا الطموح الذي كان يتناسب مع هذه المواجهة، لأنه بتنقله تغير معنى تعارض المفاهيم إذ أصبح يعني اليوم ضرورة تعايش المتضادات، وليس عدم قابلية تضاد المبادئ. لذا كان على فرنسا التي انقادت في مسار ترسيخ عام للديمقراطيات التخلي عن الخصوصية التي أتاحت لها أن تتطلع إلى الصعيد الكوني: «يقتضي الدخول في الكونية الفعلية قياس، بشكل استذكاري، التفردية الكاملة لهذا التقليد الذي كان يتوخى الكونية». وعليه نتصور أنه، من هذا المنظور يكون لاغيا مبدئيا كل ادعاء لاستنتاج قراءة في تاريخ العالم من الحالة الفرنسية، ومن هنا نفهم أن التحليل السميائي السياسي عند مارسيل غوشي يجد مكانا له في أعمال المؤرخين المصرين على إعادة تناول تاريخ فرنسا بجرد ذاكرتها.

هكذا تمنح النبرة المهيمنة في التاريخ المعاصر في فرنسا لمواضيع الحقبة، ألا وهي موت الأيديولوجيات ونهاية "الروايات الكبرى. اذا كان مارسيل غوشي يظهر الفوارق الدقيقة في تحليله (يعتقد في بقاء أو في انبعاث الفصل يمين يسار، وذلك لم يتأت إلا بتغيير الموضوع: عندما أصبح الفردي أساس مجتمعنا، كما يقول لنا، سيوجد دوما توتر فكري وسياسي بين السلطان الخاص والقوة العمومية. وسيبقى التعارض بين اليمين اليسار يسمي هذا التوتر ولكن سنكون، إذا جاز التعبير، قد انتقلنا من تعارض في التصور إلى تعارض في التسيير. يظهر هذا الانتقال الذي لا يمكنه أن يثير فلقا أيديولوجيا كبيرا عكس التوهمات الماضية على انه عودة، في فرنسا، إلى نموذج قد هذبته الديمقراطيات الأخرى.

يستلزم هذا التحليل عدة تعاليق. يمكننا في البداية أن نتساءل من وجهة نظر عامة عما اذا كان ممكنا لدراسة تحولات العالم الحديث أن تقتصر على دراسة تحولات الأفكار السياسية. دون أن ننكر عليها دور المحرك الذي يبيّن التاريخ إلى أي حد يمكن أن تذهب إخفاقاته، يمكننا فيما وراء التساؤل عن الخطر الذي يحدق بالتحليل السياسي بتفضيله دراسة الأفكار والاستخفاف بسمك وتنوع الاجتماعي. ويمكننا القول، من وجهة نظر سياسية خصوصية، أن مبحث "الإجماع" ليس جديدا إلى هذا الحد، وفي هذا الصدد نذكر



على الأقل أن ذلك ينطبق على الاختفاء المفترض لبعض المواقف الفكرية: كانت الجمهوريتان الثالثة والرابعة في الممارسة نظامين سياسيين يقومان دستوريا على تعايش الأضداد وتداولهما. ومع ذلك لا تتعلق هذه الملاحظة بأساس النقاش ألا وهو وجود، في الفكر الفرنسي منذ الثورة، مواقف ذات مزاعم كونية ولكنها متجذرة في واقع محلي خصوصي. وعليه من الأحسن التذكير بأن هذه الوضعية تم تحليلها من طرف من جاء بمفهوم "الظرف ما بعد الحداثي" إلى فرنسا، إنه جان فرانسوا ليوتار Jean François Lyotard الذي طبق عليه مفهوم "الخلاف" le différend[5] الذي يوجد عندما يحكم على نفس القول بشكل متناقض من وجهتي نظر لا تقبلان التوفيق نهائيا[6].

بيّن فانسان ديكومب Vincent Descombes بشكل جيد وجود لحظتين في تحليل جان فرانسوا ليوتار. ففي كتابه *La Condition postmoderne*، يعرِّف الكاتب ذاته اللحظة "الحديثة" على أنها لحظة خراب الروايات المؤسسة وتمييز راديكالي بين العقل والوجه الآخر للعقل l'autre de la raison، وبين العقل والأساطير. لكن الأساطير التي يتميز عنها العقل الحديث كانت أساطير قديمة تنظر إلى الأصل وبالتالي مؤسسة للطوائف الخصوصية، بينما يستبدل العقل النقدي بمثل كونوية universaliste، وتلك الروايات التخصيصية particulariste، غير أنه في خلال ذلك يلجأ إلى أساطيره الخاصة، تلك الروايات الأخروية eschatologiques الكبرى التي تبشر بتحرير الإنسان. أما اللحظة الثانية فهي اللحظة حيث تنزع المشروعية من هذه الروايات بدورها، فيتطور العلم والتقنية حينها دون تسويغ أخلاقي، وبلا دعم الروايات الأخروية، ولا هم آخر سوى هم الإنجازية performativité. في كتاب *Le Différend* يحلل جان فرانسوا ليوتار بالضبط الغموض الخاص الذي يكتنف الثورة الفرنسية، غموض راجع في نظره إلى وضعية حيث تتحدث طائفة خصوصية باسم الإنسانية جمعاء، وهذا ما حدث فعلا، إذ تمت كتابة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان من طرف "ممثلي الشعب الفرنسي المتأسِس في جمعية وطنية". يلخص فنسان ديكومب الغموض الذي أُدخل هكذا في قوله: «...كلمة واحدة من مفردات اللغة السياسية، إنها كلمة الشعب، هي التي ستشير مرة واحدة إلى كائن خصوصي، تاريخي، لديه



كنزه الأسطوري من البطولات والأبطال والبَطَلات على حد سواء، وفي نفس الوقت إلى الممثل المؤقت للمصالح العليا للنوع البشري. وعليه تتمزق التقاليد السياسية الفرنسية بين نزعة كونية مبدئية ونزعة خصوصية حقيقية»[7]. هكذا تتأسس ظروف "الخلاف"، «سوء تفاهم، لا يمكن من عدة اعتبارات تجاوزه، بين متطالبات مكتوبة في ألسنة قومية غير متجانسة»[8]، إذ تعتبر السياسة الثورية من منظور فرنسي سياسة الحرية؛ بينما تعتبر سياسة قوة يتبعها شعب غاز من منظور الحكومات الأجنبية. تفتح المواجهة بين اللسان القومي idiome الكوني واللسان القومي الخصوصي "فترة ما لا يمكن تقريره". سنعيد هنا قولا لجان فرانسوا ليوتار اقتبسه عنه ديكومب[9] لأنه يلخِّص موقفه بأوضح شكل ممكن: «لا يمكننا بعد اليوم معرفة ما اذا كان القانون المعلن عنه بهذه الطريقة فرنسيا أو بشريا، واذا كانت الحرب باسم الحقوق حرب غزو أو حرب تحرر، وإذا كان العنف الذي يمارس تحت غطاء الحرية قمعيا أو بيداغوجيا (تقدمي)، وإذا كان لزاما على الأمم التي ليست فرنسية أن تصير فرنسية، أو بشرية، بالتسلح بدساتير مطابقة للإعلان، ولو كان ذلك ضد الفرنسيين أنفسهم».

يميز ظهور "الإجماع" ونهاية "الاستثنائية الفرنسية"، أو الإبعاد إلى مكانة "مفهوم-ذاكرة" للمتعارضة يمين/يسار نهاية "خلاف" بالمعنى الذي يريده جان فرانسوا ليوتار، بتعبير بسيط: تتحدث ديمقراطيات العالم اليوم بصوت واحد، بمعية فرنسا، بل وأحسن من ذلك وزيادة مثلها، عندئذ يمكن التساؤل عما يمكن لهذه الديمقراطيات أن تقوله لنا، اللهم اذا قبلنا مع جان فرنسوا ليوتار بأن ليس لها ما تقوله، أو بالأحرى أن خطابها لا يمكن إلا أن يكون تحصيل حاصل لأدائها وانجازيتها. ومع ذلك ليس هناك مجتمع من دون غاية ولا أساطير، كما يرتسم في هذا المنظور، لا يقبل الفهم والتحليل. تجدر الإشارة في هذا الصدد إلى أن جان فرانسوا ليوتار عندما يتصور نوابض وسير الظرف ما بعد الحداثي (هذا المفرد كونه ذو دلالة)، فإنه لا يكتفي بوضع في المشهد تنوع يتعذر التحكم فيه، ولكنه ينطلق، فضلا عن ذلك، في وصف يذكرنا بما حاول علماء الأنثروبولوجيا القيام به لتفسير الاستراتيجيات الداخلية في المجتمعات النَسبِية، غير متحدث لغة



النهاية ولا لغة العودة خلافا لبعض الكتاب الذين لا يستوحون منه. تتناسب مع الظرف ما بعد الحداثي صيغة أخرى للاجتماعي، صيغة خاضعة كما هو الحال لقيود النسق دوما، ولكنها تترك هامشا للمبادرة الفردية: «عن هذا التلاشي للروايات الكبرى ... ينتج ما يعتبره البعض ذوبان الرابط الاجتماعي، وانتقال الجماعات الاجتماعية إلى حالة جماهير متكونة من ذرات فردية متدافعة في حركة عبثية من الفوضى. ليس في الأمر شيء من ذلك، إنما هي نظرة تبدو لنا تمثلا فردوسيا عن مجتمع "عضوي" مفقود».

«الذات قليلة، ولكنها غير معزولة، تقع في نسج من العلاقات أكثر تعقيدا وأكثر حركية من أي وقت مضى. تكون الذات شابا أو شيخا، رجلا أو امرأة، غنيا أو فقيرا، موضوعة على "عُقَد" من دوائر الاتصالات، وان كانت ضئيلة جدا من الأفضل أن نقول: موضوعة في مناصب تمر عبرها رسائل تختلف طبيعتها. وهي ليست أبدا، حتى الأكثر حرمانا، مفتقرة إلى سلطان على هذه الرسائل التي تتخللها، واضعة إياها في موقع، إما في منصب المرسل، أو المرسل إليه، أو المرجع. ولأن تنقله بالنظر إلى آثار ألعاب اللغة هذه... مقبول على الأقل في حدود معينة (مع أن هذه الحدود غامضة)، بل ويثيرها الضبط، خاصة عبر التعديلات التي تدخل على النسق بغية تحسين أداءه»(10).

ليس من العبث أن نذِّكِر هنا بأن الظرف ما بعد الحداثي الذي يتحدث عنه ليوتار لا يتماهى بتعددية غير متناهية (في هذا المعنى تستحضر "إجماع" المؤرخين الفرنسيين أكثر من استحضاره "ما بعد الحداثة" التي يتحدث عنها علماء الأنثروبولوجيا الأمريكان، وتلك مسألة سنعود إليها فيما بعد) ولا، بفعل ذلك، بعالم لا يمكن معرفته: ربما قد يفلت هنا من التاريخ ولا يقبل حكما عليه إلا من جهة تحليل من نمط أنثروبولوجي. ينبغي، علاوة على ذلك، أن نشير إلى أن الظرف ما بعد الحداثي ليس المجتمع بعينه، وانه يؤثر، بلا شك في قطاعات، على كل المجتمعات بنسب متفاوتة بالطبع، ولا يمكن له من هذا الجانب أن يكون موضوعا فريدا لتحليل أنثروبولوجي أو تاريخي ملزم بأخذ تعددية وتنوع الواقع بعين الاعتبار.



بالفعل، الخطر موجود (يلازم تاريخا فلسفيا معينا) في أن يكون الخلط من وجهة النظر المعيارية، التي هي من الفلسفة حقا، ومن وجهة النظر الوصفية التي هي تعريفا وجهة نظر العلوم الاجتماعية، ذلك أن الاهتمام الذي يركز حصريا على جانب من الواقع قد يسهّل الانزلاق من وجهة النظر الوصفية إلى وجهة النظر المعيارية، منبع "خلافات" غير ملحوظة في البداية. هكذا يمكننا أن نتساءل ما إذا لم يكن في احتفائنا الكثير بنهاية "الاستثنائية الفرنسية" مجازفة بإعادة إنتاج ما يكتنف المفهوم من غموض، إذا ما اعتبرنا أن تغييرا في مفردا اللغة السياسية الفرنسية له دلالة تفوق الإطار الفرنسي، أو لنقول الأشياء بطريقة أخرى، يكفي أنّ الثورة الفرنسية قد انتهت (في ذهن الفرنسيين) -جزم لا نناقش صحته هنا- ليقضى في نفس الوقت على كل فكرة احتجاج على وجود رابط ضروري بين الاقتصاد الليبرالي والديمقراطية التمثيلية، من على سطح الأرض. قد يعتبر هذا الإقصاء أمرا مرغوبا بمفاهيم مطلقة أو نسبية (الديمقراطية اخف ضرر)، لكن لا يمكن استنتاج واقعيته من طابعه المرغوب فيه قليلا أو كثيرا، ولا تحويل "الاستثنائية الفرنسية" المفترضة بالتناوب إلى رمز توهم أو مؤشر على حقيقة. من الممكن أن الصيغة السياسية الاقتصادية المهيمنة اليوم عالميا (مدعومة بوسائل عسكرية فائقة القوة وعزيمة منقطعة النظير يشهد عليها خلق مصطلح جديد، مصطلح "حق التدخل") استثبت لزمن طويل تحت أشكالها الحالية، ولكن ليس هناك ما يسمح لعالم الأنثروبولوجيا أو عالم الإثنولوجيا على هذا النحو بتخيل مستقبلها، ولا المؤرخ بالطبع، شريطة أن يمارس تاريخا باعتباره علما اجتماعيا، وليس شكلا خاصا من أشكال الفلسفة.

بطريقة إيحائية جدا، يوسع فانسان ديكومب تحليله لمصطلح "ما بعد الحداثة" (بالمعنى الذي يستعمله ليوتار) بتحليل لمصطلح ماكس فيبر "تحرير العالم من السحر". ربما يكون ممكنا باقتباس من هذا التوضيح أن نتساءل بشكل أكثر نسقية عن مفهوم "الإجماع". يولج مفهوم "تخليص العالم من السحر" مبدئيا الحداثة التي ستقلب من بعد ذلك "تخليصا آخر من السحر"، انه التحرر من سحر ما بعد الحداثة الذي سيطل الأساطير الأخروية. لكن فنسان ديكومب يلاحظ أن التخلص من السحر الفيبيري لا



يمس علاقات البشر بالطبيعة، أكثر من مساسه بعلاقات البشر فيما بينهم، وأن السحر enchantement الأول يتناسب مع المشاهد الفاتنة التي تدفع هواة الحكايات الرمزية les fables والأدب القديم إلى أن يرووا فيه، اقل من تناسبه مع نسق تأويل، وبوجه خاص تأويل المصيبة المرتبط بتعريف الذات على أنها لا تنفصل عن محيطها المادي والاجتماعي. فالكاشف للضر *L'Aufklrer* بطلبه من القروي الذي يعيش في غابة صغيرة le paysan du bocage، والذي يريد معرفة ما اذا لم يكن هناك شخص يريد أن يؤذيه، أن ينفصل عن جميع انتماءاته، والاتصال بالبيطري إن هلكت أبقاره، **وبالمهندس ألفلاحي في مسألة جودة قمحه، وبالطبيب بخصوص صحة أفراد** عائلته، وباختصار تخليص عالمه من السحر، ينكر أن المصيبة قد تكون لها دلالة وأن ''الأنا" يمكنه أن يقع في مكان آخر غير ذاته: «عندما يطلب منه **تأسيس ذاته** خارج منزله، وأرضه، وغلته، وعائلته» يبدو وأن كاشف الضر *L'Aufklrer* ينكر بأن القروي يمكنه أن يصاب، هو وليس شخص آخر، في اعز ما يملك. فلا يصدق القروي ما يسمع: هكذا، هذا المنزل العائلي، وهذه الأبقار، وهذه الزوجة، وهؤلاء الأطفال، كل ذلك ليس بهو، وقد يرى في ذلك اللاأنا un Non-Moi. بل وأفضل من ذلك، لا بد له من ذلك إن كان يريد أن يعتبر نفسه كأَنَا غير متناهي. لكن ربما قد يبدو له منظور التكنه بأنا لامتناهي غير انساني[11].

يستند فنسان ديكومب في توضيح تحليله لظاهرة "التخلص من السحر" على الكتاب الذي خصصته جان فافري سعادة Jeanne Favret-Saada للسحر في مناطق الغابات الصغيرة le bocage[12]، وتلك مرجعية تستدعي العديد من الملاحظات. يبيّن كتاب جان فافري سعادة أن صيغ التأويل والفعل شبيهة تماما بتلك التي نجدها في سياقات أخرى، افريقية مثلا[13]. تتعلق هذه الصيغ بما يمكن أن نسميه مع فنسان ديكومب "**الخلاف** الموجود بين الشخص المؤمن بالخرافات والفكر المستنير". لكن بصرف النظر عن موافقة ديكومب في الاعتراف بأنه لا يمكن أن نصف باللاعقلاني نسقا تأويل حيث يعتبر الاعتداء السحري أمرا واردا، وغالبا على وجه التحديد مقننا[14]، وبالتالي للتأكيد على أن مقولة التطير «superstition» لا يمكنها الظهور إلا



في سياق جديد، يمكننا أن نشير إلى أنّ، من وجهة نظر عامة، تندرج هذه الصيغ في ضرورة أوسع، ضرورة بناء المعنى (الاجتماعي). يضعنا مثال **الحُرَيج le bocage أمام أسئلة عديدة، حيث يُظهر تعايش، داخل مجتمع تهيمن عليه مبدئيا أيديولوجية الأنوار، قطاعات حيث لا تكون إجرائية** (مقدمة على هذا النحو، قد يجرنا هذا التعايش إلى المعاينة التي اعتقد تيلور **Tylor انه بناها عندما يقول بأن الفلاحين البريطانيين هم إلى حد معين** "أسلاف" البريطانيين وشعوب متحضرة أخرى مثلهم مثل المتوحشين والبرابرة البعيدين). لكن المشكلة كلها عند عالم الأنثروبولوجيا تكون أو **ينبغي أن تكون بالضبط فهم هذا "التعايش"، أيا كانت طريقة تأويله باعتباره** مشاركا في نفس المعاصرة. من جهة أخرى وشريط أن يتضمن تصورات السلطان، والكلام والشخص، التي ليست اعتباطية ولا مستقلة بعضها عن **بعض، تنفتح هذه المشكلة على سؤال أوسع لا تشكل الظواهر السحرية إلا** جانبا منه: إنه الجانب الرمزي إذا ما عرّفنا بالرمزية تلك العلاقات المفكر فيها والممأسسة بين بعضها والبعض الآخر، علاقات تعتبر ضرورية عندما يستحيل كل تفكير فرد بمفرده. ونحن نراهن على أن فلاحي الحُرَيج le bocage ليسوا الوحيدين الذين يعتبرون تصور الأنا اللامتناهي غير إنساني، واعتبار علاقاتهم بالمحيط ألمجالي-الاجتماعي جزء لا يتجزأ من تعريفهم كشخص فردي. تكون تلك العلاقة، في جهة أخرى، في مختلف التجمعات البشرية موضوع صياغات دقيقة نسبيا تمس بالوراثة والميراث والتوريث على حد سواء، وبالنتيجة تمس بالإرث الجيني génétique، والاجتماعي، والمادي، والعقاري.

يمكن هنا أن نفتح قوسا مفيدا في بقية حديثنا. يجر الانشغال المشكور بإظهار كل ما يتعلق في العالم "المسحور" بتأويل المصيبة والعلاقات بين البشر فانسان ديكومب إلى إثارة، بنوع من السرعة، ما يتعلق، في نفس العالم، بالعلاقات بين الرجال والطبيعة. بالفعل، يهتم هذا الكاتب في هذا الصدد تارة بالتصور الأدبي للأسطورة ("عندما صادفنا في بداية الأمر الأسطورة على شكل قصة رمزية في الدراسات الكلاسيكية، فهمنا أن كل آلهة تشترك في شكل من أشكال الطبيعة؛ فهناك آلهة الصاعقة، وآلهة البحر،



الخ. تشكل هذه الآلهة تفسيرا سيئا، إذ يستبعد العقل هذه المخلوقات بمجرد أن يوقظ، ولكن هذه القوى الخفية لها وجه وديع في إعادة البناء الأدبي هذا[15]") وتارة بأنثروبولوجية جامس فريزر ("ترى الأنثروبولوجيا العقلانية، عند فريزر مثلا، في هذا السحر نوعا من التقنية الموهمة، إذ المراد هو الحصول على نتائج مباشرة، بإشارات دون مكابدة عناء إنتاجها. لا يرى هذا التأويل حيثما كان إلا علاقات بين الإنسان والطبيعة، فلا تصيب العلاقات بين الكائنات البشرية[16]"). توفي هذه الأمثلة بالغرض في كلام ديكومب، ولكن لعله من الممكن بشكل ما دعم قوله بالإشارة إلى أن احدث الدراسات الأنثروبولوجية تبين نوعية وتعقيد العلاقات التي بنتها المجموعات البشرية الأكثر عزلة مع محيطها الطبيعي هذا من جهة، وهناك علاقة بين الرجال كامنة بل وحيثية بالنسبة لعلاقات الرجال مع الطبيعة من جهة أخرى. بادئ ذي بدء عندما توجد الآلهة بشخصية ووجه خصوصين (كما هو الحال في معابد تجميع الآلهة les panthéons عند شعب يوروبا yoruba وشعب فون fon أو شعب إيفي ewe في إفريقيا الغربية، الشبيهة جدا من هذا الجانب بمعبد تجميع الآلهة اليوناني الذي رأيناه في دراساتنا الكلاسيكية) إنما تمثل بالأحرى قوى أكثر من كونها شخصيات، مثل نفس معبد تجميع الآلهة الذي أعاد جان بيار فيرنان Jean-Pierre Vernant زيارته[17] وهي على هذا النحو آلهة اقل أو أكثر قابلية للمراقبة من طرف الإنسان، ومتناقضة أكثر من كونها مفيدة. تقترح العديد من الميثولوجيات فضلا عن ذلك أن الآلهة، بما أنها "تقبل التصوير" ، وطالما لديها تاريخ وطابع، ووجه، تكون في الأصل رجالا. في الأخير تشتغل الأجهزة الطُقسية باعتبارها توسطا ضروري في فعل إنسان على أناس آخرين، لذا فالآلهة هي عبارة عن وسطاء وليست المرسل إليه les destinataires النهائيين لعملية علاقة بين "المرئي" و"الخفي"، أو "الطبيعي" و"فوق الطبيعي". تنتمي هذه المقولات لمفردات بعض علماء الإثنولوجيا "الملاحظين" ولكن لا نجدها في مفردات الأهالي "الملاحظين". للعمل على الطبيعة بالطبع غاية إنسانية من الجوانب الأكثر مادية، ليس هذا وحسب ولكن أيضا من جوانبه الطقُسية المرتبطة ارتباطا وثيقا بها. فالتأكد من العودة المنتظمة للفصول، والتنبؤ، أو درء الجفاف أو



العقم، وحماية خصوبة النساء، وإبطال المرض، وتأويل الموت هي الغاية الواضحة لعدد كبير من وجود الأجهزة الطقُسية[18] حيث لا يمكن فصل **العمل على الطبيعة والعمل على الإنسان. إذا كان من الصحيح الأكيد كما يقول فنسان ديكومب أن «الممارسات السحرية الدينية تستجيب جهارا إلى فكرة إمكانية المصيبة»**[19]، بوسعنا القول بأنّ العلاقة مع الطبيعة والعلاقة **بالبشري (خاصة في جانب من جوانب المصيبة) في الأنساق الوثنية** المندمجة (على أن نفهم من ذلك تلك الأنساق حيث يمر تسيير الاجتماعي عبر مجموعة من الأجهزة الطقوسية) لا تقبل التمييز بينهما. وعليه ينبغي **الأخذ بعين الاعتبار أيضا، من وجهة النظر هذه، وجود أنثروبولوجيات محلية (حاول علماء الإثنولوجيا وصفها في حديثهم عن "مفهوم الشخص")** تعتبِر تركيبة الفرد البشري ذاته خليطا من مبادئ مختلفة ومتنوعة الأصول، **وتوحد جوهريا بين الأحياء والأموات، الإنسان والآلهة، والبشر فيما بينهم. وبتعبير آخر نقول أن الاهتمامات والمخاوف والقلق الذي يجد في الحُرَيج** تعبيرا، ومحاولة إيجاد حل في لغة السحر المباشرة، وفي الممارسات والاستراتيجيات التي تناسبها، كانت ولا تزال مُتكفل بها في عدد معين من المجتمعات بواسطة ترتيبات أكثر تنوعا. فالعالم "المسحور" هو إذاً حقيقة عالم الظنون، عالم المصيبة، والقلق الذي يعمل على تأويل وتضرع، وتبديد عالم حيث يحتل الحساب والملاحظة والتخمين مكانة كاملة داخل كون حيث المهم فيه أن نتعارف أكثر من أن نعرف. يفترض جهد المعرفة بالفعل إمكانية الخطأ ووجود المجهول، لذا، يمكن تسمية العالم المسحور، بألفاظ اقل شاعرية "عالم التعرف" حيث "يكون الخطأ دوما مؤقتا ولا وجود للمجهول، إذ الغاية من الأجهزة الطقُسية تتيح لكل واحد في آخر المطاف أن يتعرف على ذاته فيها.

وما من شك هنا أيضا، انه يستحسن الحديث عن "الظرف" عوض الحديث عن "مجتمع"، لأنه ليس من المؤكد أن مجتمع ما، مهما كانت عزلته، لم يتكنه في يوم ما وبشكل كامل بعالم التعرف؛ فالاختراعات والمبادرات كانت دوما ضرورية للبقاء وإعادة الإنتاج. ويمكن في اتجاه معاكس أن تتضاعف أكوان التعرف في المجتمعات المركبة، إذ ما من شك



أن وجودها ضروري لتعريف علاقات مستقرة بين عدد معين من الشركاء، وهي أكوان ضرورية لأنها تقدم حدا أدنى من المعنى الاجتماعي الضروري لقيام كل حياة اجتماعية. لكن التعرف يفترض دوما معرفة مكتسبة بشكل نهائي، لا يعيد النظر فيها؛ تبدأ مغامرة التعرف مع العلاقة المزدوجة، ولا تؤدي بعيدا أبدا إذ لا تعرض نفسها إلا على الرضا المتعجرف أو المستسلم (أتعرّف عليك جيدا في هذا) أو لخيبة الأمل النهائية ("لم اعد أتعرف عليك! لم تعد نفس الشخص!").

في هذه النقطة بالذات نجد مجددا فنسان ديكومب، الذي قال في مؤلف سابق[20] في معرض حديثه عن فرانسواز بروست Françoise Proust أن عالم كومبري le monde de Combray باعتباره ''كزمولوجيا''، عالم حيث يتواطأ الكلام والتلميحات، تتيح مراصد المناظر للبعض "التعرف على بعضهم بعضا" والاشتراك في هوية، ليس هذا وحسب بل استخلص أيضا في موضوع العالم "المسحور" أنّ الحرب مستحيلة "بين الفلسفة (العقل) والأسطورة (العقل الأخر) .autre de la raison لذا لا تبدو له عقلانية الأسطورة، وعقلانية الفلسفة، وعقلانية العلم أنها ترسم مشوارا ينطلق من لاعقلانية بدائية وينتهي عند عقلانية حديثة ولكن ذلك المشوار، الذي اقتبس مفاهيمه عن لويس ديمون Louis Dumont[21]، الذي انطلق في حديثه من "عقلانية سميكة إلى عقلانية صافية (بالمعني الذي نتحدث به عن ماء صاف)[22]".

تعرَّف عقلانية الأسطورة وعقلانية الفلسفة وعقلانية العلم بدرجات سمكها الخاصة (والمتفاوتة). تقول الأسطورة، في نظر لويس ديمون، عدة أشياء في آن واحد، مثل القصيدة الشعرية، وتقبل بالإضافة إلى ذلك قراءات عديدة وتأويلات متناقضة. يقوم النشاط الطقسي (لنفكر مثلا في جلسات التنبؤ) إلى حد كبير على إمكانية هذه القراءة الحرة وإعادة الخلق[23]. أما عقلانية الفلسفة، فهي اقل سمكا من عقلانية الأسطورة، ولكنها لا تزال تهتم بالكل، بينما تستهدف عقلانية العلم "قطعة شريحة من الكل" كما يقول لويس ديمون.



دون أن نتساءل عما قيل عن العقلانية العلمية (التي يمكن أن نقول عنها أنها تهتم اليوم أكثر بتعقيد الواقع وبعدم تحديديته، أكثر من اهتمامها بتقطيعه إلى شرائح) لنتذكر التناقض الواضح بين العقلانية "السميكة" والعقلانية "الصافية" لتوضيح مقومات مفهومي "الإجماع" و"التخلص من السحر". يشترك المفهومان في كونهما يقدمان لنا نظرة "هزيلة" عن الواقع. في هذا الصدد، يقول فنسان ديكومب كل ما يجب قوله من وجهة النظر هذه عن العالم "المخلص من السحر". لكن الإجماع من وجهة النظر هذه، ليس إلا مكرَر التخلص من السحر، أو تخلص من السحر من الدرجة الثانية (إذ يقصي الأساطير المستقبلية prospectifs التي تتغذى منها العقلانية المخلصة من السحر). فالحجمين الأولين من كتاب *lieux de mémoire* مطبوعان كثيرا بنبرة "لن يكون أبدا بعد اليوم" التي يعتقد ديكومب في وجودها (ليستغرب الأمر بعد ذلك) عند ريمون آرون، عندما يعالج تخليص العالم من السحر[24]. تعبّر مونا أوزوف Mona Ouzouf بتلذذ على المسألة في مقابلة مع *Magazine littéraire* حيث تقول: «... يبدو لي أن الأمر في الأجزاء الأولى، من كتاب *lieux de mémoire*، وفي العديد من المقالات -صحيح على أي حال بالنسبة لتلك التي وقعتها -، كانت المعالجة مثل الإنعاش الحالم لواقع على أهبة التبدد، وكأن الأمر يتعلق بإيجاد التقزح اللوني لعالم افتقدناه. غالبا ما يكون مكان الذاكرة في هذه المقالات في الرواية الموسومة La Dame au Camélias للكاتب ألكسندر دوما Alexandre Dumas والتي يولد سحرها (السيدة) من الإنهاك»[25]. ومهما كانت المأمورية حالمة وجميلة، لا يمنعها ذلك من أن تظهر جيدا على صفة عمل تصفية ينبغي في نهاية المطاف أن يترك لنا صورة (قابلة للتعميم بشكل حقيقي هذه المرة) عن فرنسا مخلصة من خرافاتها القديمة والحديثة على حد سواء.

تشهد مساهمات العديد من الكتاب الذين اشتركوا في تأليف كتاب *Lieux de mémoire* بوضوح على هذه المعاينة (أو على هذه الإرادة) في التخلص من السحر النهائي. فالذاكرة نفسها، بالنسبة لبيار نورا، مهندس الكتاب وبنّاؤه، هي التي اختفت في شكلها الوطني «نحن نتحدث كثيرا عن



الذاكرة إلا لأنها لم تعد موجودة»[26]. فالذاكرة التي لم تكن مثل التاريخ «تمثلا عن الماضي»، ولكن «ظاهرة حالية دوما، ورابطا معاشا في الحاضر الأبدي» أصبحت اليوم ظاهرة خاصة خالصة. يترجم تذوق إحياء الذكرى الحاضر بمفارقة لا تعدو أن تكون ظاهرية، تحلل الذاكرة الجماعية، متهما التناقض بين ماضي لم يبق منه إلا إشارات ميتة وحاضر غير متأكد من هويته. في صيغ متميزة للغاية، يربط بيار نورا بين إرادة المحافظة، وأزمة الهوية، وفقدان المؤسسات للمعنى، والنصب التذكارية التي أصبحت "أماكن الذاكرة"[27].

ومع ذلك لن يكون لهذا العمل معنى ما لم ينجز انطلاقا من "أماكن الذاكرة" المطبوعة بوضوح "بإرادة الذاكرة"، انطلاقا من شهادات أريد لها أن تكون كذلك (و على مصيرها سيمكننا إذاً أن نقيس به الحاضر). تشبه الأماكن الحقيقية للذاكرة "المصادر المباشرة"، "تلك التي أنتجها المجتمع بمحض إرادته حتى يعاد إنتاجها على هذا النحو"، يميزها النقد التاريخي عن "المصادر غير المباشرة"، تلك "الشهادات التي تركتها الحقبة دون أن تشك في استعمالها المستقبلي من لدن المؤرخين»: وهي بذلك ليست مجرد أماكن تاريخ بسيطة[28].

يمكن لعالم الأنثروبولوجيا هنا أن يتساءل إن كان قياس كل دلالة من انعدامها في مؤسسة مجسدة أو غير مجسدة في نصب تذكاري ذي مشروعية كاملة، وعلى القصد الذي كان من وراء ذلك في البداية ما يجعلنا نتساءل بالقول بأن هذه الظروف لا تتوفر على حظوظ وافرة ليكون جزء من الإجابة على الأقل متضمَنا في السؤال؟ هكذا تقيس مونا أوزوف "فشل مدفن عظماء الأمّة" انطلاقا مما كان يرمز إليه في البداية والذي نشك فيه اليوم، المتمثل في وجود عظماء ومشرع حسن من جهة وبيداغوجيا الفن من جهة أخرى. لكن اذا كانت هذه المعاينة صحيحة افتراضا فإنها تتطلب قراءة استذكارية لمؤسسة مدفن عظماء الأمة، فهل هي برهنة أو تمثيل لما كان مقبولا سابقا، وبطريقة اخرى[29]؟

فيما يتعلق بأماكن الذاكرة وخاصة النصب التذكارية حيث، كما يذكرنا بيار نورا، كان القصد الأول «احتواء أقصى قدر من المعنى في اقل ما يمكن



من الإشارات» (الشيء الذي يقربنا ربما من بعض خصوصيات الأسطورة و"عقلانيتها السميكة")، يمكننا أن نكرر ونوسع السؤال الذي تقدم طرحه على النحو التالي: **ما هي المشروعية العلمية للشك في الحاضر الذي يتطلب قراءة الماضي؟** أوليس التاريخ الاستذكاري اقل مطلبية حيال الماضي الذي يعيد قراءته؟ يمكننا أيضا أن نتساءل ما اذا لم يكن المعنى (يكون المعنى اجتماعي دوما بالنسبة لعالم الأنثروبولوجيا، العلاقة الممكنة والممكن التفكير فيها) لا يتجاوز دوما الإشارة، لأنه علاقة بحق؛ ذلك أننا نرى في النصب التذكاري انقلاب العلاقة بين الدال والمدلول التي يطرحها كلود لفي ستروس **كمبدأ في الفكر الرمزي (فائض في الدال بالنظر إلى مدلول شحيح).** في حالة النصب التذكاري، يبقى الدال نفسه ولكن التاريخ يضاعف المدلولات الممكنة (حتى لا نقول شيئا عن مدفن عظماء الأمة، لنقل أن كنيسة القلب المقدس le Sacré-Coeur ليس لها اليوم تلك الدلالة التي اكتسبتها بعد سنة 1870م وثورة الكمونة). أولا "تعيد التظاهرات السياسية أو الاحتفالية (احتفالات 14 جويلية، والحفلات الموسيقية) التي تنظم في مكان -ساحة باستي- يكون مسرحا لها، تحميل الذاكرة التي يمكن أن يكون موضوعا لها؟ ربما يجعلنا الاستحضار السريع للحاضر لا ننتبه للمدلولات المعاصرة.

يمكن فضلا عن ذلك طرح أسئلة أخرى ومنها، ألا يطرح انتقاء "أماكن الذاكرة" مشكلة بذاتها؟ بالنظر إلى تعريفها الأولي (ذلك أن بفعل قانون النجاح، تطورت العبارة في الاستعمال الشائع حتى أصبحت تشير إلى نقيض ما كان يصنع مفارقة تفسيرية)، لا يمكن "لأماكن الذاكرة" إلا أن تكون رموز لتخلصٍ ثاني من السحر. ولكن أليست أماكن أخرى بالنسبة لأجيال أخرى، من غير المثقفين المولودين قبل الحرب العالمية الثانية، أماكن تأسيسية للذاكرة، والتاريخ، ألا ينبغي له أن يأخذ بعين الاعتبار هذه الانزلاقات الممكنة من مكان إلى آخر، هذه الطوبولوجيا المتحركة التي نمتنع عن مقاربتها لو نفضل الأماكن الحقيقية أو المجازية لذاكرة الأمس؟ فهل تختفي الذاكرة أم تتنقل؟ وذلك، مهما يكن، سؤال يمكن لعالم الأنثروبولوجيا طرحه خاصة اذا اقتنع بأن "تسارع التاريخ" يعقد تأسيس



ذاكرات جماعية وما قد يناسبها من جغرافيا مادية أو فكرية. كما يمكن لذات العالم إضافة سؤال آخر في التفكير خاصة في التقلبات التي يجرها في معالمنا الذهنية نشر الصور والإعلام، وسيتساءل إذا كان له أن يكتفي اليوم بالمخزون الفرنسي لتأسيس رصيد ذاكرة مشتركة. الم يحل جزئيا اليوم انهيار حائط برلين مثلا محل ساحة لابستي في مخيال الاضطهاد والتحرر؟

اذا كان الاقتران بين "الإجماع" و"تخليص العالم من السحر" مفاده، إن أمكن الحديث بصدد "الإجماع"، تخليص العالم من السحر ثانية، ستبقى ثلاث أسئلة أخرى مفتوحة.

ينطلق السؤال الأول من التذكير بأن التخلص من السحر الذي تحدث عنه ماكس فيبر Max Weber استحث أساطير أخرى (مستقبلية) التي بددها مبدئيا التخلص من السحر الثاني بدوره باعتبارها واهية. لكن ألا تقوم أسطورة أخرى لاصطحاب التخلص الثاني من السحر وعقلانية "الإجماع"؟ مهما يكن، يُبحث ويُرتسم من جهة فلسفات الليبرالية، وقد وجد له فوكوياما Fukuyama اسما، إنه الحلم الفكتوري الجديد néo-victorien الكبير القائل "بنهاية التاريخ"، إنه الأسطورة التي تنتظم حسبها كل تواريخ القطيعة. وإن كان عديد المؤرخين الذين أتينا على ذكرهم ربما يرفضون الدخول تحت لواء نهاية التاريخ، وسنترك للمختصين عناية تمييز هذا المفهوم عن مفهوم الإجماع، لكن باعتباره أسطورة، أصبحت نهاية التاريخ اليوم بالكاد، حتى عندما نتحدث عن تغيير بسيط في نظام التاريخانية، الأفق أو الهاجس المستحوذ على البحث التاريخي.

إن الرابط بين ما جاء في كتاب *Les lieux de mémoire*، وأعمال مؤرخ مختص في التاريخ المعاصر مثل جاك جوبليار Jacques Julliard والمؤلفات حول الثورة التي كتبها أو اشرف عليها فرانسوا فوري François Furet لرابط حقيقي ومثيرا للاهتمام. يؤكد الإسهام الكبير لمونا اوزوف ومارسيل غوشي في الأعمال التي تناولت الثورة الفرنسية من جهة وفي تأليف *Les lieux de mémoire* من جهة أخرى على هذه الاستمرارية الفكرية التي كانت سببا في ظهور في السنوات العشر الأخيرة في فرنسا تيار تاريخي أصيل متماسك



ومتنوع. ذلك ما جعلنا نتساءل، في التطرق من جديد إلى تحليل اِلتخلص من السحر من طرف ديكومب، عن الأسطورة المناسبة للتخلص الثاني من السحر، **فافترضنا أنها أسطورة "نهاية التاريخ" (لا تشير كلمة "التاريخ" في هذه العبارة بالطبع إلى الاختصاص). ومع ذلك لا يهم، من وجهة النظر** المعتمدة هنا، أن نتحدث عن نهاية التاريخ أو نهاية الاستثنائية الفرنسية، **اعني نهاية تاريخ معين؛ تاريخ العقل "الإجماعي" الذي مسه استئصال** التحرر الأول من السحر (تحدث مارسيل غوشي عن المسيحية واعتبارها دين "نهاية الدين") هو بالكاد على حد تعبير ديكومب ولويس ديمون عقل **"مُرقق" «désépaissie»- عقل اقتبس لغته كاملة من مفردا اللغة الاقتصادية، بل ومن الجوانب الأكثر تسييرية لهذين المعجمين، إنه خليط من صندوق** النقد الدولي ومجلس الأمن، وعليه سيكون السؤال كالآتي: عن أي واقع **يمكن أن يتحدث مثل هذا العقل؟ الم يدفع مؤرخو "الإجماع" (ومؤرخو** *Les lieux de mémoire*) إلى حد بعيد جدا تخليص التاريخ من الأدلجة، وتصفية موضوعهم إلى حد سيعرضهم إلى عدم إيجاد ما يفكرون فيه؟ أليس العقل "الإجماعي" بمثابة إنهاك السيدة ذات ورود الكاميليا exténuation de la dame aux camélias دون محاسنها؟ اذا لم نكن نرى بشكل طبيعي هذا الخطر بالنسبة للمؤرخين الفرنسيين، فذلك مرده إلى أنه لا يمكننا افتراض أن التاريخ سيواصل في "إمداد" (الممل في التاريخ المعاصر هو انه "يمد" أكثر من اللازم) هذا من جهة، ولأن من بين هؤلاء المؤرخين الذين ينجرون إلى تفضيل وجهة نظر فلسفية ومعيارية مؤسسة على تصور مصفى من الواقع (أمر مشروع في حد ذاته) سيجبرون على اخذ "سمكه" كاملا بعين الاعتبار من جهة أخرى.

سيكون السؤال الثالث بالأحرى ملاحظة وممددا لما قلناه، مفادها أن التخلص الأول للعالم من السحر له بالكاد واقع في تاريخ الأفكار، وهو بالطبع أساسي في إثبات العقلانية العلمية، لكن اتساعه السوسيولوجي محدود جدا. وما الحُرَيج إلا مثالا من بين أمثلة أخرى على دوام وصناعة سحر un enchantement يمكن أن يتعايشا تماما مع أكثر التكنولوجيات تقدما، أما التخلص الثاني من السحر (تخلص العقل ذي النزعة السياسية



والاقتصادية من السحر) فلا زال أكثر إشكالية. يمكن أن يعرّف العقل "الإجماعي" على أنه موقع حكمة أو انتصار مؤسف للرأسمالية الامبريالية (إنها قضية أحكام قيمية)، ولا يمكنه أيا كان الحال أن يكون عقل العلوم الاجتماعية التي ينبغي لها بالعكس أن تتخذه موضوعا مع عقول وتجليات أخرى. سنسلّم هنا بأن نظريات التخلص الأول والثاني من السحر، لا يمكنها أن تعرّف كلية منهج وموضوع العلوم الاجتماعية (خاصة الأنثروبولوجيا) ولكن فضلا عن ذلك، أن يمر كل جهد لملائمة هذه وتلك مع قيود المعاصرة عبر تنسيب هذه النظريات- بالمعنى الذي يفيد أنه، بانطباقها فقط على قطاعات محدودة من الاجتماعي، لا يمكنها أن تحوّل كلية النماذج النظرية للتخصصات التي تهتم بملاحظته، أعني أنها تشكل بتدخلها في تعريف المعاصرة على أنها حديثة أو ما بعد الحديثة علامة جزئية عليها وليس تفسيرا شاملا.

ومرد الجانب الخلاب في أماكن الذاكرة طابعها المحدود. تراجعٌ على المجال والحاضر بمعنى معين، ولكن مجال معجون بالزمان وحاضر هارب باستمرار من تلقاء ذاته، يشكل هذا الكتاب جهدا ساميا وجوهريا، غير مكتمل، للتفكير في ماض محروم من المعنى وحاضر محروم من المستقبل: الزمن باعتباره لغز منهك mystère exténué ولكنه لم يلق حلا. يحاول العقل "الإجماعي"، الذي يتخلل بعض الفصول من كتاب *Les lieux de mémoire* حتى وإن كان معبرا عنه بشكل أكثر نسقية في مؤلفات أخرى، توضيح لغز هذا التراجع المسحور، وهذا الاستذكار دون سبب، وهذا الاسم الذي تعطيه لاكتشافها المتمثل في نهاية الاستثنائية الفرنسية، يشكل من ذلك ربما مفتاحا ما لم نكتفي بتطبيقه على الحياة السياسية الفرنسية. على هذا الأساس نقول أنه ربما حان الوقت بالنسبة للمؤرخين الفرنسيين الخروج من تاريخ فرنسا، وبالنسبة للمؤرخين بصفة عامة الخروج من الميدان "الوطني" حصرا. ليس في ذلك تذرعا بـــ"عودة الوطني" أو "أزمة الهوية الفرنسية"، اعني أنه ستتكون لدينا وسائل رصده وفهمه وتنسيبه انطلاقا من مفاهيم غير نقدية تشكل اليوم جزءا من لغة مشتركة أو صحفية.





من جهة الأنثروبولوجيا، تم التطرق إلى اختبار المعاصرة بشكل فوضوي وبصرامة روح متفاوتة. وعليه لا يمكن أن نأمل في أن نجد في السطور التي تلي مدحا للأنثروبولوجيا المؤسسة في مثال مضاد للتاريخ، بل العكس، هناك ما يدعوا إلى التأسف لغياب، في الأنثروبولوجيا الفرنسية الحالية، أعمال تتسم بالتماسك فكريا، مثل تلك التي أتينا على ذكرها[30]، ويمكننا أن نعجب بالمناسبة لكون عمل مثل les *lieux de mémoire* لم يثر عددا اكبر من ردود الأفعال في الوسط الأنثروبولوجي الفرنسي، خاصة في المجلات المهنية الكبيرة. فذلك ليس لأن الحوار بين المؤرخين وعلماء الأنثروبولوجيا غير موجود، حيث تشهد العديد من المبادرات في الأعوام الأخيرة على عكس ذلك، نذكر منها ولو للوقوف عند آخرها في الظهور، ذلك الملتقى الذي نظم في مدينة مرسيليا في عام 1992م. وليس لأنه، تحت عناوين متنوعة (اثنولوجية فرنسا، أنثروبولوجية القريب، أنثروبولوجية الحياة اليومية، الخ) لم يتشكل وعي بتغير العالم الذي ما كان له أن لا يكون دون التأثير على الطريقة الأنثروبولوجية. في هذا الصدد، تظهر بعض المبادرات واعدة جدا، وستكون لنا الفرصة لتقديم عرض حال عن ذلك فيما بعد. لكن يبقى الوسط الأنثروبولوجي في فرنسا عموما وإلى غاية الآن منقسما للغاية (فيما يخص تعريف موضوع الأنثروبولوجيا)، كما كانت مقاربة ميادين الدراسة الجديدة في السنوات الأخيرة بروح تخصيصية أفضت إلى تعريف بالغ التسرع "لتخصصات فرعية" لا يشكل وجودها كاختصاصات أنثروبولوجية موضوع تسويغ فكري مستدل عليه تماما. سنرى أن هذا التفجر الظاهري لا يستبعد وجود ثروة معينة، لكنه يفسر جزئيا، بصرف النظر عن بعض الأعمال أو المحاولات الكبرى، لا تقدم الأنثروبولوجيا الفرنسية هنا والآن hic et nunc للجمهور المثقف المهتم إنتاجا هاما ومتماسكا وحاضرا مثل إنتاج المؤرخين.

يمتاز هذا الكتمان النسبي الذي نأمل أن يكون مؤقت على الأقل بميزة واحدة، ذلك الاستقبال غير المبالي المخصص للأعمال ما بعد الحداثية للأنثروبولوجيا الأمريكية. ليست غايتنا هنا استعراض تفاصيل تاريخ الأنثروبولوجيا الفرنسية والعالمية، فعمل مثل هذا قد يكون مفيدا، ولكنه



يتجاوز قدرتنا وإطار هذا الكتاب بكثير. وعليه سيكون اهتمامنا هنا بفحص قدر الإمكان تلك الظروف التاريخية والفكرية التي انطلاقا منها، يمكن وينبغي للأنثروبولوجيا اليوم تعريف مواضيعها وطريقتها. من هنا تستحق مفاهيم التخلص من السحر، والإجماع، ونهاية التاريخ، وما بعد الحداثة بحثا ما دامت تتطلع إلى تعريف الظروف التاريخية، وتأسيس الهيكل الفكري للاهتمام الذي يمكن أن يعنى بذلك.

ليست "ما بعد الحداثية" في الأنثروبولوجيا الأمريكية سائدة، ويمكننا أيضا القول بأنها لا تشكل حدثا فكريا كبيرا، إلا أن بعض الباحثين الموهوبين عرفوا كيف يستعملون الكلمة فغرسوا لواء "ما بعد الحداثية" في الأراضي التي هجرتها، في نظرهم، "النظرية الكبيرة". ينبغي أن نشير بادئ ذي بدء انه بتأثرها بنظريات التفكيك، لم يكن "لما بعد الحداثية" صلة مع الظرف ما بعد الحداثي الذي تحدث عنه جان فرنسوا ليوتار، بل هي أكثر ما تظهر كوريث محيّن للنسبوية الثقافية، تنطلق من معاينات من نمط ينتمي لتلك الأنماط التي تقدم ذكرها، وتنطبق على وضعية تعتبر جديدة بشكل جذري، وتشكل من هذين الاعتبارين، جزءا من الحالة العامة التي يجب أن نقيس الرهانات على ضوئها، وكذا الآفاق ووجاهة نقاش أنثروبولوجي جديد.

تظهر النزعة ما بعد الحداثية قبل كل شيء بمثابة رد على تغيرات شهدها العالم. ذُكرت في سنتي 1985م-1986م، وفي أنحاء شتى، قضية واترغايت، وحرب فيتنام، والهزة البترولية، لتفسير تغير المناخ، وغياب التفاؤل الذي طبع سنوات الستينات. في هذا الصدد ذكر كل من جورج ماركوز Georges Marcuse وميخائيل فيشر Michael Fischer عناصر متنوعة تفسر تراجع القوة الأمريكية وتأثيرها في العالم[31]، عناصر اعتبرت قادرة على التشكيك في قدرة الأنساق الشاملة على التأويل، وطرح الأسئلة الجيدة، والتحكم في تنوع الأجوبة. ينبغي القول بأن هذا النمط من الحجاجة يلعب بقدر معين من الوعي على لوحتين، وإن كان يجني بعض الفوائد من ذلك (يبدو التفكير مؤسَسا على أخذ بعض التغيرات الموضوعية على المستوى الجيوسياسي بعين الاعتبار)، فهو يجازف بأن يصبح نسبيا في



حد ذاته بالنظر لتقلبات أحداث الساعة. فتارة يرد تغير النموذج النظري إلى اعتبارات شاملة و"التماشي وروح العصر" (وعليه يمكن أن نتساءل ما إذا لم تفضي أحداث جديدة -انهيار الأنظمة في بلدان شرق أوروبا والتجليات العسكرية للقوة الأمريكية -منطقيا إلى إرجاع أسلوب مظفر أكثر للأنثروبولوجيا، على الأقل أنثروبولوجية الولايات المتحدة) وتارة يعزى لتعديلات في الموضوع الخصوصي للأنثروبولوجيا ألا وهو "اثنوغرافيا الآخر" *ethnographic other* معرّفا من البداية بطريقة غامضة للغاية إلى حد يجعلنا نتمنى بلا خوف طريق السلامة وطريقا طويلا لأولئك الذين لا زالوا يشتكون تنوعه وملاحظة تغيره مع الباقي. يقوم هذا التقييد الأخير في الواقع على تعريف تقليدي جدا "للآخر الإثنوغرافي" (مجموع أولائك الذين دأب علماء الاثنوغرافيا على دراستهم) وعلى تعريف محافظ لأنه يستبعد بالضبط إمكانية دراسة آخرين (أي انه بإمكانهم دراسة آخرين غيرهم).

ماذا ينبغي لنا إذاً أن ندرس في هذه الطرائق الأولى الأخرى التي يجب أن تُبقي الآخرين القابلين للأثنغرفة ethnographiables حتى نتمكن من إعادة النظر في العمل الإثنوغرافي (هناك قدر من المكيافيلية في الطريقة ما بعد الحداثية)؟ إنها "ثقافتهم"، اليوم كما بالأمس. يتردد جامس كليفورد James Clifford بين أشكلة مفهوم الثقافة (أو التحليل الثقافي) والبقاء وفيا لمفهوم لا يعود طابعه الإشكالي إلا لمعطيات واقعية، إلى تغيير في الوقائع: «اذا كان العالِم الاثنغرافي يقرئ ثقافة ابن البلد من وراء كتف هذا الأخير، فابن البلد يقرئ أيضا من وراء كتف الإثنوغرافي كل التسجيلات الثقافية التي يكتبها (أو تكتبها*)»، والتلميح هنا إلى غيرتز Geertz، وتعريفه للثقافة على أنها نص يفك العالم الإثنوغرافي رمزه بالنظر من وراء كتف مـُخبِره واضح للغاية. وعليه تبدو نهاية "القسمة الكبيرة"(32)** اليوم إذاً مرتبطة بكون

(*) «If the ethnographer reads culture over the natives's shoulder, the native also reads over the ethnographers's shoulder as he or she writes each cultural description.»

(**) تحيل عبارة **القسمة الكبيرة** (*the great divide*) إلى نظرة منتشرة جدا عبر العديد من مجالات العلوم الإنسانية والاجتماعية، وتفترض وجود المعارف في **حالتين**، عالمين من المعتقدات والتمثلات والممارسات متعارضة تماما. يؤسس مصطلح القسمة الكبيرة إذاً قسمة =



هؤلاء المأثنلجون ethnologisés قد تعلموا القراءة والكتابة، فظهرت اختلافات جديدة بفعل ذلك، وإذا كان واضحا في فكر كليفورد أنها تخلق شروط حوار أكثر مساواة، يتضح أيضا أن الآخر الإثنوغرافي يثابر في كيانه؛ فإن تغيَّر فإنما ذلك بالبقاء مختلفا (نرى جيدا مع أي حالات خاصة في أمريكا الشمالية يمكن أن يتناسب هذا الاختلاف الذي يدعيه)، بحيث لا زالت أنماط عيش كنا نضنها آيلة للذوبان في "العالم الحديث" تعيد التأكيد على اختلافها بطريقة جديدة(33)* *«Ways of life»*، والواقع أننا هنا فعلا من جهة "ثقافة" من نمط شمولي، يمكنها داخل حدود صارمة أن تتحدث للجميع ومع كل واحد. من الغريب أن نلاحظ بالنسبة لعلام الأنثروبولوجيا "ما بعد الحديث" أن الثقافة بفعل ذلك تحوَّل خصيصا إلى مادة، ومشيَّئة لا تتحول إلا داخل حدودها الخاصة، ولا تخرج أبدا عن تحفظها أو حظيرتها. غريب أيضا أن نرى عالِم الأنثروبولوجيا "ما بعد الحداثي" تائها بمعاينة وجود قدر من التاريخ أو التغيير، وبالتنوع الجديد الذي ينتج عن ذلك، وكأن هذا الأخير أصعب في التناول من سابقه، أو كأن الإثنولوجيا برمتها كانت إلى هذا الحين مهووسة برغبة واحدة تتمثل في خلط جميع الاختلافات في قالب تاريخ فريد غير حساس للتنوعات الموجودة».

معممة ثنائية التفرع، وخطا فاصلا بين حالتين لا يمكن عبوره، صيغتي تفكير، أو صيغتي وجود في هذا العالم، وهذا كما يؤكده جاك غودي (Jack Gody)، وهو من علماء الأنثروبولوجيا الذين ناقشوا كثيرا هذه المسألة، بقوله: «إذا كانت هذه التفرعات الثنائية في قلب هذا الزخم من النقاشات في السوسيولوجيا المقارنة والفلسفة، فذلك مرده بقدر كبير إلى التعارض "نحن/هم" المتجذر بعمق في الكلام العادي» (Gody Jacques, (1979), La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage, trad., Fr. Paris, Minuit, 1re éd, Amér,; 1977, p. 245). فالفكرة الكامنة في هذه القسمة ثنائية التفرع، تفترض تراتبية المجتمعات والمعارف والقيّم، بين «حالة أولى» و«حالة ثانية» من حيث أن المبادئ التي تنظم الأول أدنى من تلك التي تحكم الثانية. هكذا تحدث القِسمة بين «الفكر العلمي» و«الفكر ما قبل العلمي»، انقسام يتقاطع مع ذلك الذي نجده بين المجتمعات الغربية الحديثة والمجتمعات «الأخرى» (Latour Bruno, 1988, *La vie en laboratoire. La production des faits scientifiques*, Paris, La Découverte, (1re. éd. Amér., 1979) p. 27). نقلا عن محمد ناشي، مدخل الى علم الاجتماع البراغماتي، ترجمة طواهري ميلود، منشورات ابن النديم،الجزائر ودار الروافد الثقافية -ناشرون، بيروت، ص32.

(*) «Distinct ways of life once destinated to emerge into ''the modern world'' reasserted their difference, in novel ways.»



هكذا تظهر الأنثروبولوجيا ما بعد الحداثية، كما يصفها كليفورد، متصارعة مع نوع من التناقض، تتخذ لنفسها موضوعا، ليس الثقافة باعتبارها نصا إنما النص الإثنوغرافي ذاته، لتبرز جميع القيود التي تلقي بثقلها على إنتاجها وتنسيقها؛ ولا تعطي، كأقصى حد، واقعا آخرا إلا نصّياً للعمل الإثنوغرافي، حاملة في هذا التنسيب المعمم مفهوم الثقافة ذاته، نتاج هذا العمل بامتياز هذا من جهة، وتبدو من جهة أخرى منحصرة في مسالة الكتابة وكأن المشكل الوحيد الذي تطرحه التنوعات المتجددة للعالم الحاضر هو مشكل ترجمة، من هنا تشبه هذه التنوعات كثيرا ثقافة الأمس. فاللجوء إلى منهجية قصص الحياة، وتعدد النغمات polyphonie، والحوار، أو تعددية الشواهد (يتحدث ستيفن تيلر Stephen Tyler عن النصوص الإثنوغرافية مثل *«joint work of the ethnographer and his narrative partners»*[(34)]) لـه مـن الفرص السانحة لإثارة نفس النقاشات التي أثارتها كل المؤلفات التي حاولت منذ أكثر من نصف قرن إعطاء الكلمة للآخرين، والتي كانت ظروف إنتاجها على الأقل بنفس درجة الإشكالية التي تميز كل عمل إثنوغرافي.

الواقع أنها غناء رتيب قديم مهمهم من طرف المابعد حداثيون حين يشككون في قدرة كل عالِم إثنوغرافي على تجاوز هذه المرحلة من الوصف التأويلي (في فرنسا، خلص باحث مثل دان سبيربر Dan Sperber إلى نتائج هذه الفرضية فتحولت إلى سيكولوجيا المعرفة: أما المباعد حداثيون فيعطون الكلمة للآخرين، كما فعل مارسيل غريول Marcel Griaule مع الـمُخبر اوغوتوملي Ogotemmeli حتى يضمن على الأقل صحة الوصف الخاص المؤسس هكذا على شهادة أقوال متفردة)، وبالنتيجة يمنع تنوع هذه الأوصاف المستقاة من تاريخ متحرك يعيد توزيع الأدوار كل تعميم، وكل مقارنة. هكذا تستعمل الإمبريقية الضيقة والنسبوية الثقافية مجددا لشرعنة مشروع يجمع تحت تسمية ما بعد الحداثية مفهمة محافظة لكتابة تجميلية.

لكن وجود ما بعد الحداثية يطرح وحده عددا معينا من الأسئلة، وإن كانت تميل للخلط فيما بينها. أن تكذِّب الانتقادات الإبستمولوجية من البداية كل جهد تأويل عام هذا شيء، وأما التقلبات التاريخية التي تمس الوقائع الموجودة (مثل هذه المجموعة الاجتماعية أو تلك، هذا النظام السياسي أو



ذاك) هذا من جهة، وتخلق من جهة أخرى ظواهر جديدة (وسائل اتصال جديدة أو أنماط تعمير جديدة مثلا) هذا شيء آخر. يفضل العقل "الإجماعي"، من بين كل هذه التقلبات التطور السياسي الاقتصادي الذي يبدو له أنه تنتظم بموجبها، وفي المقابل تشكك صياغات الأنثروبولوجيا ما بعد الحداثية في كل ما يشبه مثل هذا التنظيم. في هذا الصدد، وفي مقال هام للغاية حول التيارات ما بعد الحداثية والأنثروبولوجيا الطبية، يلخص ميريل سينجر Merrill Singer هذا الموقف الشامل في قوله: «باختصار، خاب التطلع المتفق عليه إلى مجانسة العالم على صورة الغرب، عالم حيث ستشكل الشعوب شعبا واحدا، حديثا ومتطور، على الأقل حسب نفس المخطط الحضري والصناعي، متحدثا بلغة انجليزية بلكنات متنوعة، ولكنها مفهومة جدا، شعوب تؤدي وظائفها في "القرية الشاملة" كمنتجين ومستهلكين ملزمين*»(35). لا زال التأكيد على تعددية أثنية ثقافية يشير إلى حقيقة حالية معينة (هي اليوم أكثر بداهة مما كانت عليه في سنتي 1985م-1986م)، لكن هذه التعددية ليست كل ما يوجد في معاصرتنا.

وفي هذه النقطة بالذات تكمن مشكلة الأنثروبولوجيا الآن، فالعقل الإجماعي قد لا يترك لها إلا مهمة جرد التراث (حيز صغير في كتاب *Les lieux de mémoire*)؛ أما مهمة العقل ما بعد الحداثي فتتمثل في قيادة جوق، دون ادعاء آخر، بعض أصداء تعددية الأنغام polyphonie العالمية. وعليه تكون الفرضية التي ندافع عنها هنا هي أن المفارقة التي يشكلها تعايش هذين العقلين أصبحت ممكنة بحلول وضعية غير مسبوقة (يمكن اليوم لكل واحد أن يقول بأنه معاصر)، وأنّ مجيء هذه المعاصرة يوفر موضوعا يحدد ظروف بحث أنثروبولوجي متجدد».

(*) «in sum, the conventional expectation of world homogenization in the image of the West, a world in which all peoples are one people, fully modern, developped or a least developing along a common urban industrial pathway, speaking a variously accented but clearly understandable English, and fulfilling their obligations as producers and consumers in the ''global village'' has gone sour.»



الفصل الثالث

الطريق إلى المعاصرة

يندرج كل تفكير حول تجديد الأنثروبولوجيا بطريقة المفارقة في تقليد ما. الواقع أن تفكير علماء الأنثروبولوجيا في تخصصهم لم يكن منفصلا عن تفكير حول علاقتها بالتخصصات الأخرى، ونماذج التأويل المهيمنة في العلوم الاجتماعية، والتغيرات التي كانت تؤثر مباشرة في موضوعاتها الإمبريقية، فكانت من هذا الوجه تاريخية دائما، اعني أنها كانت واعية بملاحظة عالم متحول يرغمها على الحركة. غير أن وجود مدونة أنثروبولوجية وفيرة سمح لها بإعطاء طريقتها منعرجا داخلانياً* «internaliste» (تكرارا لعبارة مقتبسة من تاريخ العلوم). لقد مر تجديد الأنثروبولوجيا دوما عبر نقد الأعمال الموجودة ومراجعة دائمة للنظرية، وأيا كانت النزاعات المتولدة عن هذا التقليد الداعي للتعديل «révisionniste» (لأنه لم يوجد في يوم ما إجماع حول تعريف الموضوعات ولا صيغ التأويل)، فإنها تعبر في مجموعها على إحساس متزايد بالتحدي الفكري الذي تطرحه للأنثروبولوجيا بداهة أشكال معاصرة غير معهودة تتأكد كل يوم. وعليه يكون من المفيد التمييز، من خلال النماذج النقدية التي بناها التخصص، الحركة التي تدفعها شيئا فشيئا، ربما رغما عنها، إلى مواجهة العالم الذي هي جزء منه بالتخلي عن سراب الهروب والمنفى، أو الغرائبية.

(*) في حقل الأخلاق، ما ينسب إلى نظرية تقول بأن الحكم الأخلاقي يستلزم بالضرورة استعدادا وجدانيا (المترجم)



إجمالا يمكن أن نميز خمس نماذج من النزعة التعديلية révisionnisme الأنثروبولوجية.

يمكن تسمية النموذج الأول بمرجعية إلى القصة القصيرة للكاتب إدغار ألان بو Edgar Allan Poe، على شاكلة "الرسالة المسروقة" «la lettre volée» : "كيف تجاهل من سبقونا واقعة واضحة وضوح الشمس؟" ذلك ما قد يفتح الباب أمام صيغ عامة (كيف لنا أن لا نأخذ الاقتصاد، والتاريخ، والنساء بعين الاعتبار؟) أو مراجعات خصوصية - مراجعات ميادين دقيقة أو إشكالية خصوصية.

أما النموذج الثاني فهو نموذج "البديهيات"، بالمعنى الانجليزي للكلمة «*what are your evidences?*»، حيث يتعلق الأمر بوضع البداهة الإمبريقية لحالة خاصة في وجه صياغة نظرية عامة، بداهة " قد يكون موضوعها ونتيجتها تحسين، وتعقيد النموذج العام، ولكنها تُقترح بصفة هامة لتفنيد فكرة نظرية عامة في حد ذاتها .

لأجل وصف النموذج الثالث، سنقتبس من قواعد لعبة كرة القدم مفهوم التسلل؛ حيث يعتبر "متسللا" عالِم الأنثروبولوجيا الذي، بفعل المواضيع الإمبريقية التي يختارها أو طريقة معالجتها، يقول عنه أصحاب المهنة أنه واقف وراء حدود اللعبة، وراء آخِر مدافع عن المشروعية الأنثروبولوجية. يمكن أن تتطور قاعدة التسلل مع الوقت، إذ يتوقف الإنتاج الأنثروبولوجي، مثل الإنتاج الأنثروبولوجي الذي درسه ميشال دي سارتو، على مكان مؤسساتي حيث يمكن أن تتطور ظروف "الاعتماد" لكن مقابل توترات وتهييئات في المؤسسة نفسها[1].

يرتبط النموذج الرابع بالوعي الذي تشكل لدى علماء الأنثروبولوجيا بخصوص سياق الهيمنة الذي تمارس فيه مهنتهم، والذي نسميه نموذج الشعور بالذنب المحول «culpabilité transférée»، لأن كل عالم أنثروبولوجيا يميل ولو قليلا إلى التعبير عن ندمه، بالضرب على صدر الجار أو من سبقه، ومن ذلك أنّ بعد الحداثيين اليوم، مثل البنيويين الماركسيين بالأمس، هم أحيانا موضوع نفس الانتقادات التي كانوا يوجهونها أو لا زالوا



يواجهونها إلى الآخرين، مثل نزعة المركزية الثقافية، والفكرانية intellectualisme، والخضوع للايدولوجيا المهيمنة، الخ. تكمن المشكلة كلها **إذاً في معرفة ما اذا كان النقد سيبقى ابستومولوجيا (مبرهنا على الطابع غير المنطقي، أو غير الوجيه لنموذج تأويل)، أو هو مجرد ترجمة سريعة لاحتجاج أخلاقي وسياسي في لغة علمية.**

والخامس، وهو آخر هذه النماذج، أكثر تعددية من حيث العناصر المركبة، حيث نجد بكل سهولة بصمات الآخرين، إنه نموذج حوار الصم : **يعاب على الكاتب حديثه عما تحدث عنه، وليس حديثه في شيء آخر، أو بشكل أدق ننكر عليه حقه في تعريف مستوى تحليله وبناء موضوعه الفكري.** ومن هنا فالمحاكمة السيئة التي كانت البنيوية أحيانا موضوعا لها تتعلق بهذا النمط من سوء التفاهم، حيث لا تُناقش الفرضية الشاملة لذاتها ولكن لأنها **تصرف النظر عن عناصر لا تعنيها، أي لا تدخل في بناء موضوعها.** وإذا كان النموذج كذلك فهذا ما لا يستدعي التعليق.

تلك انتقادات يثير كلها الاهتمام حتى وإن كانت، حسب السياقات، مقنعة بشكل متفاوت. فنموذج الرسالة المسروقة «la lettre volée» أتاح فتح حقول بحثية جديدة، وحرّك بوجه خاص ما أسماه ميشال دي سرتو Michel de Certeau "الحد المتغير la frontière muable بين المعطى والمخلوق، وفي نهاية الأمر بين الطبيعة والثقافة"[2]. من الملفت للنظر في هذا الصدد معرفة كيف وضح تحليل ميشال دي سارتو "للعملية التاريخية"، منذ خمس وعشرون سنة، من منظور بنيوي جدا في نهاية المطاف، وبشكل فعال للغاية بعض التطورات التي عرفتها الأنثروبولوجيا في هذه المدة الزمنية نفسها، وبعض المشاكل التي تطرحها على نفسها اليوم. يلاحظ ميشال دي سارتو مثلا أن المؤرخ لن يكتفي مستقبلا "**بترجمة** كلام ثقافي إلى كلام آخر" ولكن يمكنه "تغيير العناصر التي يستخرجها من حقول طبيعية إلى ثقافة[3]". مفكرا في **تاريخ المناخ منذ السنة الألف**[4]، يحاول ذات المفكر معرفة كيف أن التاريخ «يعالج العناصر "الطبيعية" لتحويلها إلى **محيط** ثقافي، وكيف يصل إلى التجسيم الأدبي للتحولات التي تحدث في علاقة مجتمع معين مع طبيعته»[5]، فأصبح المؤرخ يصطنع الطبيعة بممارسة التاريخ بنفايات وخضر



ومَثْلجات... وليس هناك ما يدعوا للقول بأن قطاع الاثنوعلوم اتخذ منذ أمد طويل من الطبيعة موضوعا، وأنه بعد القرابة، أصبحت مجموع الصنافات الحيوانية أو النباتية تشكل النواة الصلبة في البحث الأنثروبولوجي، شريطة أن يبدي قدرته على مفصلة وجهة النظر المعرفية مع ألاء الاعتبار للاجتماعي. لأننا دوما بحضور تجسيم مزدوج، في نهاية ما كان بمقدور ميشال دي سارتو تسميته "العملية الإثنولوجية"، يتعامل عالم الإثنولوجيا دوما (مثل المؤرخ بلا شك ولكن بشكل أوضح) مع ما تم تجسيمه من قبل، ويتعلق إدماج الطبيعة في تحليله ونصه (في التخصصات الفرعية من نمط أنثروبولوجيا معرفية، وأنثروبولوجيا اقتصادية، وأنثروبولوجيا طبية) بطبيعة سبق تنشئتها من جانب إلى آخر؛ وفي اتجاه معاكس، قد تبرز الدراسة الممحصة لمسارات التجسيد (انطلاقا من الرموز المؤسسة في النشاط الطقسي) القوام المادي، وفضلا عن ذلك، البيولوجي والجسدي للشيء الرمزي[6]، ودونها، إذا ما اتبعنا الفرضيات الرئيسية التي طرحتها فرانسواز هيريتيه Françoise Héretier au lieu de Héretie، منطق سير عام وتأويل ("ميكانيكا") لم يعد جاريا بالنسبة لها التمييز بين الطبيعة والثقافة، ولا التمييز بين العلاقات الاجتماعية والعلاقات مع الطبيعة[7]. وعليه كانت "الطبيعة"، من حيث أنها المعطى الذي يستدعي التجسيم، ولكن أيضا مورد للاستغلال، وشرط إنتاج الخيرات الرمزية مثله مثل إعادة إنتاج الإنسان، منشغلة أكثر فأكثر بمساءلة أنثروبولوجية لم تكن تستطيع الاكتفاء بتحديد موضوعها في الاجتماعي دون تمثلات، وفي تمثلات دون تماسك مادي. في هذا الصدد مثلت الأنثروبولوجيا المعرفية، والأنثروبولوجيا الاقتصادية، وكذلك أنثروبولوجية التجسيم بأشكالها الأكثر حداثة وتنوعا، مثلها مثل الدراسات التاريخية التي أشار إليها ميشال دي سارتو، اخذ أو إعادة أخذ الطبيعة بعين الاعتبار.

إن النقد على «نموذج البديهيات» ابسط واعقد على حد سواء، فهو ابسط إذا كان، في حالة ما إذا كانت تشوبه السذاجة أو نية سيئة، لا يتطلب إلا إجابة سريعة، وتدقيق يسترعي الانتباه حول ضعف بصر نظرية المعترِض objecteur أو سوء فهمه للظاهرة التي يستشهد بها في نظر النظرية التي يدعي



تفنيدها. ولكن هذا النقد أعقد لكونه نقد لنسق تأويل يسمح بطرح مشكلة العلاقة بين النسق وفوارقه، أو العلاقة بين الحالة الخاصة والقاعدة العامة[8]. يشكل الخضوع لامتحان الواقع بالطبع قاعدة في الأنثروبولوجيا، كما هو الحال في علوم الطبيعة أو الحياة، ولكن لا توجد نظرية يمكنها التقدم والمجازفة بادراك نجاعة تأويلية اكبر ما لم تجابه دفع ومقاومة، واحتمالا تكذيب الواقع لها.

ومع ذلك يبقى النموذج الأنثروبولوجي في نسخته الأكثر بنيوية استقرائيا أكثر متى انطلق من تجربة الميدان الخاص لاستنتاج نمط تأويل ذي بعد عام، وهذه نقطة انطلاقة متفردة ومتجذرة في واقع خصوصي. وعليه فالمثالي بالنسبة لعالم الأنثروبولوجيا ليس في غاية هذه الطريقة، "كلية" المجموعة المدروسة، ولا في وجاهة ما يدرس محليا في مساحة جغرافية واجتماعية أكثر اتساعا (علاقة محلي/شامل)، إنما الهدف هو بناء نماذج عامة انطلاقا من الاستكشاف المستنفد لحالة خاصة. ببناء ذلك التمييز بين النماذج الميكانيكية والنماذج الإحصائية، يذكرنا مارك أبيليس[9] أن لفي ستروس بيّن بأنّه يمكن إدراك درجة عالية من التجريد دون لجوء للكمي. ذلك أن التحليل الخصوصي قصد إقامة قواعد نموذج تأويل يتميز عن الطريقة الإحصائية بميزة حاسمة في نظر عالم الإثنولوجيا؛ إذ يتخذ من بناءات الأهالي نقطة انطلاق عوض التحقق من مجموعة فرضيات أو تفنيدها في الميدان، بينما هي مبنية خارجها، كما يمكن لهذا البناء أن تكون له قاعدة كمية بشكل مكتمل. هكذا سمحت القدرة على مراقبة الانتظاميات باستعمال نظامي للحاسوب لفرانسواز إيريتييه بأن تبيّن قواعد وشروط نموذج مصاهرة "نصف معقد" (نذكِّر أن تسمية "نصف معقد" تنطبق على انساق حيث الزوج غير محدد ولكن حيث تحرم مجموعة من الممنوعات أنماطا معينة من المصاهرة الزواجية)[10]. تضمن المعالجة المستفيضة للفرضية الاستقرائية في حالة معينة، هنا، ليس بمعنى أن جميع الزيجات الحقيقية تم جردها وحسب، ولكن حيث اختبرت جميع الحلول التأويلية، قاعدة صلبة للغاية. تتحقق الفرضية كنموذج عام للتأويل على أهليتها في معالجة حالات خاصة (في هذه الحالة، تفسر قواعد سير الأنساق "نصف المعقدة" حالات



افريقية ليس هذا وحسب، بل أيضا أشكال المصاهرة في البيوت الملاجئ بمنطقة لوزير بفرنسا les «oustals» de Lozère مثلاً[11]) وليس فقط على وجود أو غياب عدد معين من الميزات ذات الدلالة[12].

يطرح نموذج ''التسلل'' مشاكل أخرى، وبشكل مركزي أكثر مشكلة تعريف التخصص وموضوعه. نستشعر أن ذلك سيكون أمرا رئيسيا عندما سنتساءل عما اذا يمكن للأنثروبولوجيا الحالية تحديد "مواضيع جديدة"، خاصة وأن مخترع المواضيع الجديدة عرضة للإدانات أو لصمت حراس الأرثوذكسية الأنثروبولوجية، ولعمليات الإغراء ومحاولات إغواء من لدن الممثلين الأقل تدقيقا للتخصصات الأخرى، المتفقين كلهم على القول بأن البحث الجديد ليس من الأنثروبولوجيا، إما لأنه يتجاوز حدودها (مبحث ''"التسلل" الذي يقول به حراس الأرثوذكسية)، أو انه ينتمي لنوع مختلط وغامض، بحيث لم يعد هناك ما يسوغ وجود الفوارق التخصصية (أطروحة المتراخين في الضواحي les laxistes des périphéries الذين يرون في الحياة اليومية، والمخيال، أو الجسد محددات وموحدات في حد ذاتها للأنظار والطرق المهتمة بذلك)، وبالنتيجة اتهِم الباحثون الذين حاولوا خلال الحقبة الاستعمارية إدماج الوضعية التي يعملون فيها في تعريف موضوعهم (نذكر على وجه الخصوص جورج بَلانديه Georges Balandier ومصطلح "الوضعية الاستعمارية") بما قل أو كثر بالخروج عن حدود اللعبة، لذا من الدلالة بمكان أن ذات الكاتب اضطر، حتى يبيِّن بأن موضوعه حديث الساعة، إلى عنونة كتابه *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*[13]، وتلك طريقة في حد ذاتها ذات خلفية أنثروبولوجية (سنعود فيما بعد إلى أدنى تعريف ضروري لمفهوم "أنثروبولوجيا")؛ لو لم يكن ذلك للإشارة إلى أن إثنولوجيا اللحظة لا تقع في نفس المعاصرة التي يعيش فيها أولئك الذين تدرسهم؟

بالنظر إلى الوضعيات الجديدة منذ التحرر من الاستعمار والتي يفرضها التاريخ علينا يبقى السؤال الذي يطرح بالفعل يتمثل في معرفة ما اذا كان للأنثروبولوجيا على هذا النحو ما تقول من ذلك، وإن كان ما تقوله من ذلك أنثروبولوجي بشكل خصوصي، أعني لا يختزل في القراءات التي يمكن أن يقوم بها على هذا النحو علماء الاجتماع، والديمغرافيون، والمؤرخون.



وعليه ليس هناك ما يدعو للدهشة والفضيحة في الاعتراف بأن التخصص الذي عرّف نفسه دوما على أنه تخصص الحاضر يفقد شيئا من سر وجوده اذا اختفت من الحاضر الحالي تلك المواضيع التي كان يهتم بها. لذا يمكننا أن نتخيل أنه ما دامت الأنثروبولوجيا تكرس ذاتها لدراسة الأشكال اللازمنية أو التاريخية، فإنها ستصبح فعلا أنثروبولوجية تاريخية ترث من ماضيها استعدادا خاصا لتعريف ومقاربة الظواهر الاجتماعية التي تسمح الكتب الملفقة بمقارنة مختلف تجلياتها (العطاء، القربان، الأسطورة، الخ). من جهة أخرى اذا كانت البرهنة قد تمت على أنّ الظواهر المرتبطة بالاستعمار لم يكن ممكنا من بعض الجوانب دراستها بطريقة فعالة إلا من طرف الأنثروبولوجيا، فإن دروس هذه التجربة لم تستخلص بعد. أمام كل هذه الأسئلة، التي يبدوا وأن العالم المعاصر يوجهها لأنثروبولوجيا تُذْكَر أحيانا بشكل غامض نوعا ما، فليس إذاً من العبث أن يعاد التساؤل اليوم عما هو جوهري في تعريفها.

يمكن للانتقادات التابعة لنموذج "الشعور بالذنب المحول" هي أيضا إقناعنا بسهولة بضرورة التفكير في الحاضر، إذ تنصب اليوم في التأكيد على الحوار، وإعادة الكلمة، والمساواة بين كلام الملاحظين وكلام من يلاحَظون، و"المعاصرة" (*coevalness*) على حد تعبير جوهانس فابيان Johannes Fabian(14). وهي من هذا الجانب بالفعل أكثر تحفيزا وأكثر انفتاحا على أشكال التجدد، حتى وإن كنا نأسف أحيانا في غياب معلومة كافية، لكونها تقدم، على نمط برمجي، انشغالات قد أخذتها أعمال هامة من قبل بعين الاعتبار.

بالنسبة لجوهاناس فابيان، تشترك "المدارس" الأنثروبولوجية المختلفة في تجاهل معاصرة موضوعها، لأنها تجعل من ذلك موضوعا بالضبط. ولأنهم يصنعون من "تمثلات الآخرين" موضوع وصف وتفكير، لا يرى علماء الأنثروبولوجيا في هؤلاء الآخرين إلا مصدر معلومات فيستبعدون كل حوار حقيقي معهم (على اعتبار أن الحوار يستلزم المعاصرة والمساواة بين المتكلمين) ويُمَأسِسون بالمناسبة وضعية "إنكار التشارك في المعاصرة" «allochronisme». هذه الوضعية، بالنسبة جوهاناس فابيان، مستقلة عن



الخيارات النظرية والسياسية لعلماء الأنثروبولوجيا: هكذا يعب على علماء الأنثروبولوجيا ''الماركسيين'' (المعقوفتين من وضع الكاتب) مشاركة «الأنثروبولوجيا الوضعية البرجوازية بعض الأقوال الأساسية المتعلقة بطبيعة المعطيات الإثنوغرافية، واستعمال مناهج تدعي "الموضوعية"»[15]. يستهدف نقد إنكار التشارك في المعاصرة جوانب عدة من البحث الأنثروبولوجي مترابطة جدا. وعلى هذا الأساس لا يعتبر الآخر معاصرا أبدا لمن يلاحِظُه «كان غياب الآخر من زماننا صيغة لحضوره في خطاباتنا -باعتباره موضوعا وضحية»[16]؛ ولكن في ذلك أيضا قول بأنه لا يعتبر منتجا؛ فنحن لا نهتم بما يفكر ولكننا نهتم بالطريقة التي يفكر بها: «لا نعتبر البدائي منتجا أبدا، أو إن شأنا قول الشيء ذاته، عندما نقارن أنفسنا بالبدائي، فإننا لا نقول شيئا عما يفكر فيه، وما يفعل وإنما نكتفي بتصنيف طرق تفكيره وفعله»[17].

إنها إعادة قراءة تمارس في عدد معين من الأعمال الأنثروبولوجية، وهي مبعث نقدها الشامل بتأكيدها خاصة على مفهوم "المسافة"، وبشكل اعم على الاستعارات المجالية التي تتدخل في الكتابة الإثنولوجية. في الخاتمة يقترح، جوهاناس فابيان، موسعا انتقاداته بشكل إيجابي إلى «بعض نقاط الانطلاقة» لبناء نظرية المعاصرة (*theory of coevalness*) باعتبارها نقيض إنكار التشارك في المعاصرة، المعرف هو ذاته على انه الأسطورة الكبيرة لعلماء الأنثروبولوجيا. يدور هذا البرنامج الجديد أساسا حول مفهوم الكلام إذ تبدو المعاصرة مهتمة قبل كل شيء، بالنسبة لجوهاناس فبيان، بظروف المبادلة الكلامية -كون مادية الكلام لا تنفصل عن مادية الوعي، كما بيّنه ماركس، وذات طبيعة زمنية. تنكر الأنثروبولوجيا بشكل تقليدي المادية الزمنية للاتصال عبر الكلام في حين أن البعد الزمني للكلام «يستلزم معاصرة المنتج والمنتوج، المتكلم والمستمع»[18]. بارتباطها بالاعتبار الماركساوي أيضا والقائل بأن الفوارق الاجتماعية وجدت دوما، وتوجد دوما بشكل تزامني (من نتائجها العملية، في وضعية البحث الأنثروبولوجي، أن الملاحِظ جزء مما هو بصدد ملاحظته)، يتيح الاعتراف بمادية الكلام إظهار تناقض الأنثروبولوجيا، ذلك أن تجربة الميدان هي تجربة معاصرة في حين أن التأويل الأنثروبولوجي هو "إنكار تشارك في المعاصرة".



يوجد في كلام جوهاناس فابيان -وهذا هو الجانب الأهم- حدس عميق بما أحس به كثير من علماء الإثنولوجيا؛ إنه التفاوت (ليس من حيث الوضعية المادية والاجتماعية وحسب، بل أيضا من حيث المنظور الفكري) الذي نجده في الانطلاقة بين وضعية الباحث ووضعية "المخبر"- مفهوم يبقى، علاوة على ذلك، كاشفا للغاية. فعلاقتهما هي تحديدا علاقة رياء شريطة أن لا يتكلما عن نفس الشيء في وضعية البحث ذاتها، وبينما يعالجان نفس الموضوع (يتكلم المبحوث باهتمام حقيقي مثلا، وقد يعتقد أن الاهتمام مشترك، عن تاريخ قريته أو مجموعته في حين يكون انشغال الباحث بذلك سوى لتأكيد معلومة أخرى أو أي مؤشر آخر). قد يكون في هذه الوضعية شيئ فصامي تقريبا عندما ينقسم الوقت يستهلك في "الميدان" بطريقة شبه منتظمة بين نشاطات الاستخبار والنشاطات المتعلقة بالحياة اليومية (تقديم العناية، تبادل الأخبار، مشاركة موائد الأكل...). يمكن من هذا الجانب الذهاب إلى ابعد مما ذهب إليه جوهاناس فابيان والقول بأنه تُخلق، انطلاقا من وضعية التحقيق الميداني، فجوة من نظام زمني بين الملاحظ ومن يلاحظهم، ذلك أن الترابط المنطقي الذي يدخله الملاحظ تدريجيا على "المواد" التي يجمعها، ووفرة الروايات التي يقدمها المخبر بنية طيبة والمتزايدة في كل يوم (اعتقد أنه فهم ما يهم الباحث، وأنه بطريقة ما لم يرتكب خطأ) يستجيب لاهتمامات متميزة للغاية؛ تتباين مقاصدهما بوضوح متزايد، ويجازف المخبر بأن يرى في يوم ما أن أخباره لم تعد تهم الباحث كما كانت من قبل، لأنها أصبحت من وجهة نظره متكررة وغير مجدية، نهاك عن أنه على أهبة مغادرة المنطقة.

يعمل أثر المسافة في هذا التدليس، إذ يتناسب إنكار التشارك في المعاصرة الذي يشجبه جوهاناس فابيان مع المكانة اللازمنية نسبيا للـ"وقائع" التي يجمعها عالم الأنثروبولوجيا ولو كانت هذه الوقائع تاريخية؛ لكن غالبا ما يكون اللجوء للمخبر، تلك الواسطة بين المُلاحِظ والمُلاحَظ، بين الباحث والمبحوث، الممد بأخبار لا تهمه دوما شخصيا، والتي يضعها هو نفسه على مسافة بفعل تقديمها كمعلومات فقط، يبعد أكثر عن الباحث حقيقة الظاهرة أو محتوى القول (اذا كانت "المعلومة" جوابا



على سؤال يتعلق مباشرة أو بشكل غير مباشر بـــــ"تصورات" عن الواقع - تصور المرض، والسحر، والوراثة، الخ). فضلا عن ذلك، يتهم الباحث هذه المسافة (ذلك ما يراه جوهانس فابيان جيدا) باتخاذ موقف حياد فكري؛ فلا يناقش محتوى القول ولكنه يناقش احتمال وجاهته بالنظر إلى قول سجله سابقا) ("كيف يمكن لهذا الشاب أن يعيش عند خاله اذا كانت الإقامة عند الأب patrilocale؟").

لكن إن صح أنّ آثار المسافة هذه غالبا ما اقترنت بمسافة اجتماعية واضحة (من نمط مستعمِر/ مستعمَر، أو المتصرف الإداري (وأمثالهم)/ المرؤوسين)، فإنه لا يمكننا مع ذلك خلط هذه بتلك. وقول ذلك بشكل أدق أن آثار المسافة وفرض الأدوار لا تسير في اتجاه واحد، بحيث كان معظم علماء الإثنولوجيا الميدانيين حساسين لمختلف الأدوار، وأحينا الأدوار المتعارضة التي كان يقحمهم فيها مخاطبيهم في ظروف متنوعة، ذلك ما جعل جان فافري سعادة تؤسس نظرية تسوغ بها ضرورة ضلوعها في الوضعيات التي كانت تبرزها[19]. وعلى هذا الأساس يكون كل ملاحظ وضعية، حيث يقوم الملاحَظون بعمل تأويل، متورط فيها بالضرورة، سواء بمحض إرادته أو عنوة، وقد لا يخلوا ذلك من المتاعب احيانا[20]. بدءا من الستينيات، برهن جيرار ألطاب بوضوح، وهو أول عالم أنثروبولوجيا قام بتحليل نسقي لآثار التنقلات المتبادلة في دراسته لظاهرة الترومبا *tromba* في جزيرة مدغشقر، على ضرورة (علمية) إدماج الفرقة الباحثة والمعاملة التي تتلقاها في موضوع البحث. لكن تحليله (سنعود إلى ذلك لاحقا) كان له على شعار جوهانس فابيان فضلا على الأقدمية، أفضلية مزدوجة، أولها أنه كان تحليلا، وثانيها أنه كان يؤكد على أن المسافة بين الباحث وموضوع البحث لا تمثل تحيزا يمكن استبداله بآخر، ولكنها قيد ينبغي مفاوضته حتى نجعل من ذلك منهجا.

تم تقديم كتاب جوهانس فابيان هنا بعجالة حتى يتسنى لنا تقديم مثال عن النقد من نمط " الشعور بالذنب المحول"، ولكنه بالنسبة لنا يتضمن فضلا عن ذلك فائدة لكونه يشكل مقدمة نقاش حول المعاصرة. فالفكرة



المركزية التي تضمنها كتاب جوهانس فابيان مهمة للغاية، ذلك ما يجعلنا نعتقد أن شروط العملية الأنثروبولوجية في المستقبل ستستلزم بالضرورة منهجية المقابلات أكثر انفتاحا، واحتمالا مباشرة أكثر، بين عالم الأنثروبولوجيا ومخاطبيه - يمر الوضوح النهائي في هذا المجال عبر عرض الهدف المتوخى ووسائل بلوغه. لكن طبيعة الحوار مهما كانت فإنها ترتبط بموضوع البحث ويمكننا أن نكون قلقين في هذا الصدد بشأن الشكوك التي يختتم بها جوهانس فابيان كتابه.

من ذلك سنشير إلى اثنتين لأنهما تتعلقان بمسائل جوهرية. تتعلق الأولى بمفهوم الزمن، فبعدما عرّف مقتضى المعاصرة الحقيقية، ينكر جوهانس فابيان مسبقا الانتقاد الذي قد يوجه إليه لعدم اهتمامه بتصورات الزمان الخاصة بالمجموعات التي تدرسها الأنثروبولوجيا. فهذا الزمن لا فائدة منه في هذه القضية، كما يقول في هذا الصدد، لأن غياب الآخر (*the Other*) من زمننا (*time*) هو سبب ذلك، وزيادة القليل من اثنوغرفيا الزمن لا يغير من الأمر شيئا؛ فالأمر ليس بديهيا وهذا ما يجعلنا نعتقد انه من الصعب أن نكون معاصرين لوحدنا؛ فوضعية "الآخرين" بالنظر إلى زمن من يلاحظهم ليست غير مبالية. ينبغي لنا أن نلاحظ في هذا الصدد أن "الآخرين" أيا كان الحال قد قضوا جزءا كبيرا من وقتهم في محاولة التموقع بالنظر إلى زمن من اجتاحوهم، وبالنتيجة لم تكن كل هذه المحاولات هي هي؛ إذ يمكن أن تمر عبر إعادة تفعيل عبادة الأسلاف، واحتمالا عبر مماثلة الوافدين الجدد بهؤلاء الأسلاف (يتبدد هذا التوهم بسرعة)، أو عبر إسقاط في المستقبل الذي كان التاريخ الأوروبي يقدم أمثلة عديدة عنه[21] وهو بأشكال متغيرة، رد الفعل الأكثر تكرارا في وضعيات التَّماس والهيمنة. من وجهة النظر هذه يكون مطلب المهيمن عليهم/ الملاحَظين بالأحرى بمعاصرة مرجأة، لعل نبوة وليام وادي هاريس William Wadé Harris في كوت ديفوار في سنة 1914م ("سيكون السود بعد سبع سنين مثل البيض") تشكل نموذجها.

تسكن الرغبة المثالية في "التحدث على قدم المساواة" كل الحركات الموصوفة بـ"التوفيقية" syncrétiques. سنعود إلى هذه النقطة الحساسة بالطبع



في المسالة التي تشغلنا، ولكن ينبغي قبلها التأكيد على أن هذه الحركات هي بلا شك مثيرة للاهتمام أكثر بما تعلنه، لا بما تحوله. فهي بمختصر القول كاشفة أكثر، اذا ما اعتبرناها بمثابة توقعات لوضعية أضحت اليوم معممة ("العولمة") عوض أن نكتفي بقياس ذلك بالنظر إلى حالة سابقة يعاد تشكيلها (ذلك ما يقتضيه مفهوم "التوفيقية") ولو كان ذلك لأجل تحليل ما يتعلق بالبداهة، ألا وهو رد الفعل على الحاضر. سنتفق مع جوهانس فابيان في قوله بأن إنكار التشارك في المعاصرة قد يكون مبعثا للموقف المأثنج ethnologisant الذي أشارت إليه اندري ماري André Mary[22] والذي يدفع عالم الأنثروبولوجيا إلى البحث أوليا على "الأسبقية الخالصة" وراء المظهر الغريب لما هو حالي، ولنفس السبب عدم إعطاء ما يكفي من الأهمية للجوانب العملية الخلاقة، أو إضافة إلى ذلك، توقعية الحركات السياسية الدينية التي غالبا ما تتدخل كستار منتصب بين عالم الإثنولوجيا ومثاله idéal المحجوب هكذا[23]. لكن هذه الحركات ذاتها تحمل علاقة بالزمن لا يمكننا التغاضي عنها اذا ما انشغلنا بالمعاصرة الحقيقية للمتخاطبين.

اليوم فقط، وعلى ضوء (الباهر في الحقيقة) وضعية معممة من الدورة الثقافية، يمكن أن يتشكل لدينا نوع من الوعي بما كان يدل عليه الغزو الخارجي بالنسبة لعدد معين من الشعوب. واليوم فقط تظهر شروط أنثروبولوجيا معاصرة (بالمعني الذي يفيد أن الحوار بين الملاحِظ والملاحَظ يندرج في عالم يتعرَّف فيه كل واحد على الآخر - وإن احتلا فيه مواقع مختلفة ومتفاوتة)، فالمعاصرة لا تقوم باستصدار مرسوم بل يفرضها تحول العالم.

يتعلق الريب الثاني بمفهوم الغيرية altérité ذاته. ما يمكن أن نآخذ به جوهانس فابيان وما بعد الحداثيين الأمريكان هو الاستخفاف بتحول العالم أو بتشويه، وذلك بتقديمهم لنا صورة تبسيطية عنه، حيث يتعارض النظام العالمي الذي يهيمن عليه الغرب (غرب ذو حدود غامضة بالطبع) من جهة، مع "الآخر" (*the other*) -الآخر الإثنوغرافي الذي استبقي، آخرا غير محدد لا يعرف وجوده إلا بالنظر إلى حالة عدم التعيين indétermination هذه التي



يمثلها الغرب. والجمل الأخيرة من كتاب *The time and the other* هي من هذا الاعتبار كاشفة جدا، حيث يقول: «حتى يتسنى لنا أن ندعي بأن المجتمعات البدائية (أو أي شيء ينوب عنها اليوم مثل موضوع الأنثروبولوجيا) تمثل الواقع وتشكل مفهماتنا النظرية، ينبغي إبقاء الأنثروبولوجيا على رأسها. اذا توصلنا إلى البرهنة على أن نظرياتنا عن مجتمعاتهم هي ممارستنا praxis – الطريقة التي ننتج بها ونعيد إنتاج معرفة الآخر لفائدة مجتمعاتنا - سنكون قادرين، اقتباسا عن ماركس وهيجل، على أن نعيد وضع الأنثروبولوجيا على قدميها»[24].

واذا كان الآخر الذي يتحدث عنه ما بعد الحداثيون هو ذلك الآخر الذي تحدثت عنه الأنثروبولوجيا الكلاسيكية ولكنه أكثر تعلما ومطالبة، فإن الآخر عند جوهانس فابيان هو ذلك الآخر الذي ينتمي "للمجتمعات البدائية" دون مزيد من التدقيق، على الرغم من أنه بالإمكان استبداله في هذا الموقف، في دور "الآخر" هذا، بمعادِلات هي فضلا عن ذلك غير معينة *«whatever replaces them now as the object of anthropology»*. وبالنتيجة يكون لمن دواعي الدهشة أن نرى فكرا يدعي الجدلية يبقى حبيس مقولات متصلبة؛ ذلك أن توزيع الأدوار إذا كان مثبتا نهائيا على مشهد الأنثروبولوجيا، فما هذا إلا مشهد مسرح الظِلال. دون مناقشة الخلفية التي يبدو وأن جوهانس فابيان يوحي بها ("نظرياتنا عن الآخر - اعني بالكاد النظريات التي بنيت في أوروبا وفي الولايات المتحدة الأمريكية بصدد المجتمعات البدائية - هي ممارستنا، وطريقتنا في إنتاج آخر "يليق بنا")، وعليه سنفترض أن مشكلة الأنثروبولوجيا اليوم تبدأ حيث ينتهي كتابه، عند تلك البداهة المحصورة بين قوسين في آخرِ فقراته، التي تفيد بأن الآخر يتغير.

بناءا على ما تقدم، ينبغي التغيير من "الوقفة" النقدية، ذلك أن مذهب المراجعة الأنثروبولوجية المُلِح خلّف آثارا ايجابية بتعويد علماء الأنثروبولوجيا على تنوع أوجه النظر، وبإعادتهم إلى ضرورة التجربة، وبجلب انتباههم إلى ظروف صياغة معرفتهم أو فرضياتهم، فتعلموا عدم الاكتفاء بالكلام المبهم والتنقل في "عالم من الاعتراف" reconnaissance



حيث لا لبس في كلمات القبيلة. وعلى هذا الأساس، تكون أحسن المراجعات من وجهة النظر هذه تلك التي وضحت التنقلات في موقع الملاحِظين وموقع الملاحَظين معا. فمراجعة مصطلح الإثنية مثلا كما فعل جان لو امسال Jean-Loup Amselle بطريقة جيدة، أو جان بيار دوزون Jean-Pierre dozon[25] لا تنقص من وجاهة المصطلح ولكنها تغير في محتواه- مقدمة عرضا عن تطور صنع في نهاية المطاف من أحفاد أولائك الذين تم توحيدهم أحيانا بشكل تعسفي بفعل كتابة إدارية أول من يعتمد على المقولة المُعرِّفة (التسمية الإثنية) لتطوير استراتيجيات اجتماعية واقتصادية أو سياسية. في هذه الحالة تقدم لنا المراجعة أداة وجيهة خاصة في تحليل أحداث الساعة السياسية الإفريقية.

هذا ما ينبغي النظر فيه على نطاق أوسع. إذا كان لزاما علينا أن نعتبر انه لا يوجد، بالنسبة للأنثروبولوجيا، مجالا ممنوعا ولا إقصاء لدعاة قضية (مبحث النقد الأول)، وإذا كان لزاما أن يبقى الواقع الإمبريقي شرطا أوليا ومؤشرا كل نمذجة (مبحث النقد الثاني)، وأن لا يتيه الاختصاص ويذيب ذاته في بحث غير متحكم فيه في الميادين والمواضيع التي تقترحها عليه أحداث الساعة، ولكن تعريف هذه المواضيع وبنائها انطلاقا من متطلباتها الخاصة (مبحث النقد الثالث)، وفي الأخير إذا حان وقت الكف عن اعتبار أقوال وأجوبة الآخرين منبعا بسيطا للأخبار بل تعتبر مشاركة في صياغة المعرفة المشتركة (مبحث النقد الرابع)، فاليوم لم يعد هناك معنى لكل هذه الشروط إلا اذا استهدفت الحاضر والمستقبل، إذ لا فائدة في تاريخ العلوم والابستومولوجيا إلا بالنظر إلى علوم في طور التشكل. وإذا كان للأنثروبولوجيا، باعتبارها علما اجتماعيا، أن تستمر فإن ذلك لن يتأتى إلا عبر تعميق دراسة تعقيد مزدوج، يتناسب الأول مع تراكم المعارف، والتجارب، ومعاودة الدراسات النقدية - تلك المتعلقة بتاريخها الخاص- بينما يتعلق التعقيد الثاني بموضوعها الذي يبدو وأن تغيرات التاريخ المتسارعة بما قل أو كثر، تمثل تعبيرا ومكونة لها. فالتعقيد الذي يحدثنا عنه علماء الفيزياء اليوم هو بالطبع نتاج تحسين وسائل التحري والحساب؛ إنه الفكر الذي يزداد تعقيدا بمواجهة واقع يتملص من أدوات بسيطة للغاية،



وأما التعقيد الذي تكتشفه العلوم الاجتماعية بصفة عامة، والأنثروبولوجيا بشكل خاص، لا يختلف عنه بشكل أساسي. أكيد (وسنعود إلى هذه النقطة) أنه بالإمكان اعتبار الكوكب في أيامنا هذه أصبح بدرجات متغيرة أفقا ومرجعية لدى جميع البشر، وأن مجموع التقلبات التكنولوجية التي تطل الأرض قاطبة ليست بالطبع من دون نتائج على تأسيس الملاحظات ولا على موضوعها في إعادة تشكل مستمر، لكن من وجهة نظر أخرى، يمكننا أن نتساءل ما إذا لم يكن للتعقيد، الذي ينكشف في نظرنا في الوقت الذي يبدو وأنه ينبني فيه، أثّر بالضبط في تحسين النظر. لم تكن «العوالم الماضية» بسيطة أيضا، لكنها لم تكن تتصل فيما بينها، أو قليلا ما كانت كذلك. لم تكن في هذا المعنى عوالم معاصرة، وعندما كانت الأساطير أو فُتاة المعلومة ترسم صورة مكان آخَر، كانت تنتشر عبرها صورة ارض النعيم، أو مكان المعجزات والوحوش الخرافية. لقد تعلّمنا تصور تعقيد ماضي الكوكب، الذي لم يُدرج، إلى غاية تاريخ ليس ببعيد، في وحَدة نفس النظر: لكن حتى اليوم، لا توجد إلا قلة من المختصين القادرين على رسم لوحة متزامنة عن العالم في الفترة، حيث تناوبت أثينا وسبرتا في الهيمنة على المشهد الإغريقي. اذا انتبهنا إلى الدور، بالأحرى المبسط بذاته الذي يؤديه التعقيد التكنولوجي -بالمعنى الذي يفيد أنه يثير آثارا مـُجانسة -، يمكننا أن نستخلص من ذلك في اتجاه معين أن التعقيد يستق هنا أيضا الأداة القادرة على مقاربته وتجلياته. فالتعقيد مع صعوبة الفهم الكامل ("للاعتراف") الذي ينجر عنه هو في حد ذاته دليل على تقدم المعرفة وفعالية العلم. ويصح هذا أيضا على العلوم الاجتماعية حتى وإن ينبغي لها أن تأخذ الظواهر المؤرخة والحالية حتما بعين الاعتبار (النمو الديمغرافي والتوسع العمراني، وتطور وانتشار الاتصالات السلكية واللاسلكية...) التي تغلغلت إلى التعقيد المكشوف بملاحظة محسنة، تسهم في هذا التحسين وتخلق شروط معاصرة فعلية ومعاشة. وبالنتيجة، لعله حان الوقت في ميدان الأنثروبولوجيا، لأن أحداث الساعة بمختلف جوانبها تستدعي ذلك، ولأنها استنفدت تزامنا مع ميادينها الأولى كل إمكانية نقد ذاتي لماضيها، أن تضطلع بدور طلائعي وتقترح، لليوم وللغد عناصر نقد استشرافي.




مكتبة
الفكر الجديد

الفصل الرابع

الطقسين وأسطورتيهما

السياسة باعتبارها طقساً

تصبح الأنثروبولوجيا ممكنة وضرورية بناءا على تجربة ثلاثية: تجربة التعددية، وتجربة المغايرة، وتجربة الهوية. تعود الصعوبة التي يقدمها تاريخها في نظر علماء الأنثروبولوجيا أنفسهم عندما يتساءلون عن هذه التجربة إلى خلط أصلي بين التعددية والمغايرة: كان الآخرون الذين عاش الملاحظون تجربتهم يعيشون في مكان آخر، في تنوع عالم شاسع كان عليهم اكتشافه. وعليه كان الآخر تحديدا آخَرا بعيدا، وبشكل أدق احد الآخرين البعيدين، المتنوع بتنوع الثقافات، والأعراف، والتقاليد فكان ممكنا تعريفه من خلالها، تعريفهم على أنهم آخرون. كان الآخر متوحشا، فارسيا أو من قبيلة هيورون huron يرمز بالنسبة للمثقفين الأوروبيين، من مونتاني Montaigne إلى غاية القرن الثامن عشر إلى شك في القيمة المطلقة لثقافتهم. وجدت هذه النسبوية الثقافية حدا لها في التأكيد الموازي على وجود «ظرف بشري» متعالي على تنوع الثقافات، التي كانت نسبية بالمعنى الأخلاقي للمفهوم، فليس ثمة ثقافة أسوء ولا أحسن من ثقافة أخرى، اذا ما أبعدنا الأحكام المسبقة المرتبطة بالارتياد حصرا على واحدة منها (ومعاشرة أوروبا في البداية). تكون الهوية من هذا المنظور ثقافية بالكاد (بالمعنى الذي يفيد أن الآخرين هم آخرون أياً كانوا -أفراد حقيقيون أو أفراد نتصورهم باعتبارهم توبي tupis، أو فرس، أو هيورون hurons) ولكنها ليس كذلك إلا بشكل نسبي، بالنظر إلى الوضع البشري المشترك.



نقلت التطورية الأنثروبولوجية (أنثروبولوجية هانري لويس مورغان وتايلور)، بشكل غريب، انطلاقا من إحصاء أكثر نسقية للاختلافات التي تصنع تعددية العالم والإنسانية صورة المغايرة وجعلت التعددية نسبية. نُسِّبت التعددية عندما اندرجت تعددية كل شكل ثقافي كمرحلة ضرورية على محور تطور فريد (متوحشون، همجا، ثم متحضرون). يمكن أن نستخلص من ذلك أن المغايرة مُنسّبة بالطريقة نفسها إذ ما هي إلا حالة مؤقتة في انتظار الانصهار ألهوياتي في "الحضارة المشتركة". لكن يبقى هذا التكنه المستقبلي إشكاليا، وفي التزامن la synchronie (الذي لا يشكل المعاصرة)، لا زال الآخرون "بدائيين"؛ إنهم رجال ولكن لم نعد نتحدث بشأنهم كما كان ذلك في القرن السادس عشر أو في القرن الثامن عشر عن "حالة الإنسان" وبدرجة أقل تكافؤ الثقافات؛ إنما سندفعهم إلى التحضر، فحانت ساعة "الخلاف" le différend المعمم على الكوكب برمته[1].

بين مغايرة منسّبة في التزامن (بنفس الطريقة التي تعبر عنها الثقافات) ومغايرة مُنسَّبة في الزمن (بنفس الطريقة التي تحددها المراحل) كانت بداهة التعددية هي التي تحكم دوما التفكير في الشبيه أو نفسه le même والآخر. لا تُـنَسَّب تعددية ومغايرة متجذرتين في بديهيات "ثقافية" (مباشرة، أو على مدى معين) إلا بالنظر إلى هوية غير مستجوبة لملاحظ غربي نمطي. غير أن، منذ أواخر القرن التاسع عشر، انقلبت الملاحظة الغربية على نفسها، واكتشفت التعددية الاجتماعية الداخلية (مع لازمتها، التعددية الثقافية) والمغايرة في صلب الفرد. اذا كان الآخرون آخرين بدرجة اقل، فالشبيه لم يعد شبيها بل يتعقد، وينقسم، ويتمايز. لقد قلبت الماركسية والتحليل النفسي بصفة نهائية مملكة الشبيه ومجال الهوية، لذا يمكن القول بأن كل إثنولوجيا عمياء جدا ذات نزعة وضعية كانت بدء من الثلث الثاني من القرن العشرين، بائدة إلى حد كبير، ولم تعد تواكب المرحلة في مجملها.

من الفضائل الأساسية للمنغرافيات الكبيرة للمدرسة البريطانية التي ترسم بدقة تامة الحدود التي تحرك داخلها العلاقة هوية-مغايرة، أنها أظهرت التعددية الداخلية للمجتمعات المأثنجة ethnologisés. من هنا ينبغي في يوم ما أن ننصف ذلك العمل الأنثروبولوجي الذي أنجزه ميشال ليريس



Michel Leiris وفضائله الاستباقية إنصافا كاملا، في هذا الصدد، يمثل كتاب *L'Afrique fantôme* محاولة أنثروبولوجية أولى لتنسيق، بالمعنى الحرفي للكلمة، ملاحظة الذات وملاحظة الآخرين، تلك التجربة الأولى للحميمية الأنثروبولوجية التي لا تتلخص في الغرق في أسطرة الغير. من ذلك أن البنيوية وجدت، باعتراف كلود ليفي ستروس نفسه، منبعا لها من وجهة نظر سيكولوجية في وعي حاد، ومتناقض أيضا، بالنسبية الكاملة للهوية الفردية. وبالنتيجة تحولت الأنثروبولوجيا الأوروباوية européaniste صوب التعددية الداخلية مفضلة، إلى غاية تاريخ متأخر، قطاعات حيث أمكن إدراك أشكال مغايرة قريبة موروثة عن الماضي، أكثر مما كانت عليه في جهات أخرى - أساسا نحو العالم الريفي التقليدي. بينما اهتم الطب النفسي السلالي L'ethnopsychiatrie وأنثروبولوجيات الحركات "التوفيقية" «syncrétiques» والمسيحية messianiques بالمغايرة البعيدة، وبالأزمات الهوياتية، واختبار الآخر عند الآخرين. إجمالا نقول أنه ظهر، بشكل تدريجي، مفهوم التعددية والهوية متباينان ومتلازمان على حد سواء.

اذا سلمنا بأن مفهوم التعددية يحيل إلى كل التنوعات، ليس إلى تلك التي حُمّلت بدلالة غرائبية فقط، أو بلغة عالمة كإثنوغرافية، وإذا ركزنا الانتباه على العلاقة مغايرة/هوية، وعلى كون التفكير حول المغايرة يسبق دائما ويتيح كل تعريف هوياتي، أمكن استنتاج أن كل أنثروبولوجية تكون ثلاثية الأقطاب (الغرض منها التفكير في التعددية والمغايرة والهوية معا)، وأنّ موضوعها المركزي، وحتى الوحيد، هو ما يمكن تسميته المغايرة المزدوجة، ألا وهي تصور الآخرين عن الآخر وعن الآخرين (سنلاحظ أن هذا الموضوع يشمل بحكم طبيعة الحال العلاقة ملاحِظ/ملاحَظون).

اذا وصفنا بالرمزية تلك العلاقة الممَثَلة والمؤسَسة بالغير، تكون علاقة التكامل المفترضة بين ما هو نفسه le même معرَّف على هذا النحو بهذه العلاقة، وآخر نسبي بالنسبة لهذا الذي هو نفسه - علاقة متبادلة ولكن غير متساوقة كما تشهد على ذلك المفاهيم التي تشير إلى المخاطَب les termes d'adresse- أمكن أيضا القول بأن الرمزي هو الموضوع الأول للأنثروبولوجيا، شريطة أن نوضح بأن هذا الرمزي الذي يدعي انه سابق على



كل ممارسة هو نفسه موضوع إعادة نظر من طرف الممارسات التاريخية التي تعبِّر تطوراتها وتحولاتها عن فعاليته وامتداد تأثيره. نذكِّر في هذا الصدد بالتحاليل (المشار إليه في الفصل الأول) الذي خص به مرشال سالينس Marshall Sahlins العلاقة بين ''المقولات المسبقة‘‘ reçues و''السياقات المُدرَكة‘‘. فأن نقول بأن الرمزي هو موضوع الأنثروبولوجيا هو إذا قول بأنها تهتم بشكل أولي بتأسيس المغايرة (و ثانويا بالهويات) عند الآخرين، وهو، فضلا عن ذلك، قول بأن الأنثروبولوجيا تعنى بشكل جوهري بمسالة المعنى، شريطة أن يكون المعنى من وجهة نظر عالم الأنثروبولوجيا هو المعنى الاجتماعي، أعني المعنى المقرر بشكل مباشر، أو المدلول عليه بشكل غيرٍ مباشر للعلاقات بين البعض والبعض الآخر.

وهو أيضا قول بأن الأنثروبولوجيا تهتم **بالطقس** بشكل رئيسي. قد يظهر تقييد الميدان الإمبريقي للأنثروبولوجيا في مجال الطقس نوعا ما تعسفيا، وفي اتجاه معاكس قد يكون توسيع بلا مراقبة لمفهوم الطقس أمرا خطيرا ما لم نأتي هنا ببعض التوضيح. بصورة لها دلالتها، تثار مسالة الطقس من طرف كثير من أولائك الذين يريدون إلقاء نظر أنثربولوجي على محيطهم القريب[2]، نريد هنا القول بأن أنثروبولوجية العوالم المعاصرة تمر عبر تحليل الطقوس التي تفعِّلها هذه العوالم، وأن هذه الطقوس هي في جزئها الأساسي من طبيعة سياسية.

يمزج النشاط الطقُسي بشكل عام مفهومي المغايرة والهوية، ويهدف إلى استقرار تلك العلاقات الإشكالية القائمة دائما بين البعض والبعض الآخر. أما بخصوص لغة الهوية فهي ليست إلا إحدى اللغتان التأسيسيتان للروابط الرمزية التي تنسج حبكة الاجتماعي، والتي تنطبق على ما كان جورج ديفيرو Georges Devereux يسميه هويات "الطبقة" بالمعنى المنطقي للمفهوم. فلغة الهوية هي لغة التناقض الوجداني، ومعناه أنّ الواقع الذي يجمع بين ميزتين يكون متضاربا، فقد يكون الفرد شخصا خاصا وشخصا عموميا في آن واحد، أب وزوج (أب طيب وزوج سيء أو العكس). تحول لغة الانتماءات أو هويات ''الطبقية‘‘ المقولات إلى مادة، وتطرح المسائل بمفاهيم تضمين، وجمع أو إقصاء، فعندما تقول أنا اسكتلندي فمعنى ذلك



أنك تقول أنا بريطاني، أو كأن تقول هو شيخ بلدية ونائب. لكن هل يمكن لشخص أن يكون بوسنيا ومسلما؟ وعليه، فإن اللغة السياسية، سواء كانت لغة إجماع أو لغة ترهيب، فهي دائما لغة هوية. من هنا يمكن بلا شك القول أن كل لغة هوية، تميل بالعكس لأن تكون لغة سياسية.

توضع لغة المغايرة، تلك اللغة الأخرى التأسيسية للرمزية الاجتماعية، تحت شعار الغموض، بالمعنى الذي يفيد انه يكون غامضا ذلك الواقع الذي لا تثيره بوجاهة، لا مزية ولا المزية المعاكسة، ولكن مزية ثالثة ليس لها تعريف إلا هذا النفي المزدوج: فهو ليس بطيب ولا بخبيث، لذا توحي لغة المغايرة بأن حقيقة الكائنات توجد في موضع آخر غير الهويات الطبقية. إنها تنسِّب الدلالة وتطرح الأسئلة بمفاهيم العلاقة التضمينية والتأثير والعلاقة. فبينما تقيم اللغة السوسيو سياسية للهوية العلاقات بين الفرد ومختلف الجماعات التي ينتمي أو لا ينتمي إليها، تطرح اللغة السيكو فلسفية مسالة العلاقة بين الأشخاص أو بشكل أوسع العلاقة بين ما هو نفسه le même والآخر. فالنشاط الطقُسي، كما يمكن لعلماء الأنثروبولوجيا ملاحظته عندما يهتمون، في سياقات ثقافية متنوعة، بطقوس الموت، والانتقال أو التولية investiture يـمزج جيدا بين اللغتين. ذلك أنه إذا كان هذا النشاط يحدد لكل فرد مكانه وهويته الاجتماعية، فإنه يحدد أيضا شكله الأكثر مزاجية أو فطرية idiosyncrasique بقياس حصته من المغايرة المتفردة بل و''الحميمية''، ومثال ذلك وراثته على شكل ماضي السلف الذي يتجسد فيه (يُنظر إلى الفرد في جميع الأنساق الوثنية على انه اجتماع غير دائم لعناصر من أصول متنوعة). في الختام، وبعيدا عن الاكتفاء بالأحداث المتكررة أو المواعيد الرسمية، يتخذ النشاط الطقُسي موضوع "معالجة" (التأويل والتحكم) الحدث (المرض، الموت، الحادث) اعني انبثاق le surgissement " شخص آخر مغاير تماما" ينبغي الإحاطة به، وتحديد موقعه، ونقله تدريجيا إلى ما هو معروف، وإن أمكن نقله إلى ما هو نفسه le même (في حدود الإمكان فقط لأن الحدث يؤثر على الهوية الفردية، وإذا كان معروفا أن الفرد بإمكانه أن يخرج "مغيَّرا" من مرض، أو امتحان، فالعديد من التمثلات الوثنية " تستعمل التعبير المجازي " -في نظرنا- في هذه المعاينة من مستوى



سيكولوجي، بإرجاع ذلك إلى فعل طرد الأرواح الشريرة أو عبادتها adorcisme، اقتباسا للمفاهيم التي استعملها Luc de Heuch والتي تدل مهما يكن على علاقة بالمغايرة الحميمية للشخص). وعليه يمر التماهي في كل هذه الحالات عبر إقامة علاقة، وليس بحبسه في مقولة حولت إلى مادة.

يمر نجاح الفعل الطقسي وتأسيس المغايرة والمعنى عبر التحكم الجيد في محوري ولغتي الطقس[3]، من ثم ربما يمكن بالأحرى وضع أزمة المعاصرة حيث يرى البعض أزمة هوية، على اعتبار أن لغة (لغة الهوية) تعلو على اللغة الأخرى (لغة المغايرة)، فتكون بذلك موصوفة أحسن بأنها أزمة مغايرة. ذلك أن الظواهر التي درسنا في مواقع أخرى كخصوصيات وضعية لما "فوق الحداثة" «surmodernité» (إفراط في الأحداث، والمبالغة في الصور، والإفراط الفردي) تؤثر أكثر على لغة من تأثيرها على لغة أخرى. ولأنه بين المجانسة الافتراضية للمجموع (مجالات التداول والاتصال المرتبطة بالتوسع العالمي لليبرالية الاقتصادية) و"تفرد الكزمولوجيات" تفقد العلاقة بالغير هيكلها الرمزي رغم أنها مكوِّنة كل هوية فردية. يتناسب هذا التفرد مع ما يمكن تسميته تهاوي الكزمولوجيات الوسطية على أن نفهم من هذا المفهوم الكزمولوجيات التي من تقاليد الإثنولوجيا دراستها (التي يظهر وأن الزحف الاستعماري يعيد النظر فيها) وكذا التمثلات الخاصة لمن كان دوركايم يسميها الكيانات الوسطية les corps intermédiaires، خاصة الأحزاب والنقابات، تلك التمثلات التي كثيرا ما لعبت دور "نظرة للعالم" قادرة على ترتيب وتوجيه الحياة اليومية- كما تفعل الديانات بالنسبة لمعتنقيها، أو على الأقل الممارسين لها. من ثم تتأكد المبادرة الفردية في المجال الديني ذاته (الكثير من الكاثوليك مثلا يتوخون ممارسة "بطريقتهم الخاصة") وكأن مقدرة الدين على ترتيب وتوجيه الحياة اليومية لكل فرد (مقدرته باعتباره "كزمولوجية وسيطة") تتلاشى شيئا فشيئا. وعليه تجري الأمور وكأن إحدى مميزات حقبتنا كانت تتمثل في إعادة تكليف الأفراد بمسؤولية خلق أنماط علاقة بالغير تسمح لهم بالعيش وتدارك، بشكل متضامن، ذلك النقص الرمزي الذي ينجر عن تهاوي الكزمولوجيا الوسطية والوساطات المُمأسَسَة.



يكون الابتئاس أو الشعور بالضيق الشديد، الذي يمكن رصده في الديمقراطيات الأكثر تقدم من الناحية الاجتماعية، والأكثر ثراء، والأحسن حماية على وجه الأرض، فرديا وجماعيا على حد سواء، أو هو بشكل أدق ليس بفردي ولا جماعي، وإنما رمزي اذا ما أخذنا مفهوم الرمز بمعناه الإبستمولوجي الذي يعرفه على انه علاقة ضرورية بين عناصر متكاملة. يشهد تصلب المقولات رجال/نساء، أو وطنيين/مغتربين، في عدد معين من البلدان، ظواهر تعتبر أحيانا مبالغة كظواهر انبعاث résurgence، أو ظواهر عودة (انبعاث النعرة الوطنية، عودة الديني) تتميز بالأحرى بسيادة منطق الهوية على منطق المغايرة: في غياب القدرة على التفكير في الآخر كآخر (ذلك الذي لا يشبهني ولا يختلف عني، فهو إذاً مرتبط بي) نصنع منه أجنبيا. اسم جماعة أثنية، أصل جغرافي، انتماء ديني تسمية تستحضر بشكل أوسع خارجية الأصل ("المغتربون") وتؤشر على قطيعة الرابط الرمزي، وانحصار تمثل حول قطب الهوية. في هذا الصدد، بيّن جيرار ألطاب جيدا ما كان عليه "اختراع" أو "بناء" الأجنبي مند سنوات السبعينيات في الضواحي الفرنسية مثلا. واثبت بشكل خاص أن ذلك كان استجابة لضرورة بالنسبة للعمال والمستخدَمين المهددين انطلاقا من هذا التاريخ بفقدان شغلهم، تحركها الرغبة في التماهي بنموذج الرفاهية السائد، والتميز فيزيقيا، اذا اقتضت الضرورة، بمغادرة "التجمعات الحضرية الكبرى"، لاقتناء عن طريق الاستدانة البنكية "بنايات صغيرة" (pavillons)، في القطب السلبي حيث كان يظهر نقص العمالة، والانتماء الإثني لأفريقيا بأنهما مترابطين على نحو متزايد[4]. في هذه الحالة، وكما هو الحال في بلدان الشرق، التي تكون توتراتها وتشظياتها في هذا الصدد كاشفة جدا، يتجلى اختفاء الرابط الرمزي وغياب جهاز قادر على تأسيس المغايرة، وفيما وراء ذلك اختفاء الهوية النسبية في اللغة المؤسساتية فيكون الحديث عن إخفاق سياسات الإدماج في حالة، وعن تهاوي الدولة في الحالة الأخرى.

ومثل هذا الجهاز -ذلك الذي يثير غيابه شعورا أكبر بضرورته - هو ما نقترح تسميته بالطُقسي. سيعرف الطقس هكذا بأنه تفعيل جهاز ذي غاية رمزية يبني الهويات النسبية من خلال المغايرات الوسطية. هنا ينبغي أن نشير



إلى ملاحظتين ستفيدنا كلازمتين طبيعيتين لهذا التعريف. ينبغي بادئ ذي بدء أن نفهم من النعت "نسبي" المطبق على مفهوم الهوية على انه "متعلق بشيء"، إذ توجد دائما مرجعية جغرافية، اجتماعية، أو أخلاقية تُعرَّف الهوية بالنسبة لها. فالهويات إذاً ليست نسبية بالمعنى الذي يفيد أنها بالضرورة هشة ومؤقتة أو وقتية لأنها ليست مطلقة؛ فهي نسبية من حيث هي متعلقة بشيء ما (الإثنية، الأمة، الدين). ولأنها بالضبط نسبية بالنسبة "لهذا الشيء"، فهي تتأكد من خلال المغايرات التي تتعالى عليها (وفي هذا المعنى "تنَّسِبها")، ومثال ذلك اجتماع حول النصب التذكاري المخلد للأموات، رمز الأمة أو مجموعة من أولئك الذين عانوا معا، رجال ونساء، شباب وشيوخ، أغنياء وفقراء، مسيحيين ويهود، سود وبيض. لكن هذا "التعالي" ووساطة المغايرات الذي يسمح بها لا تكون ممكنة بالضبط إلا لأنّ المغايرة معترف بها بالنسبة لما يحددها (الجنس، العمر، المكانة الاقتصادية، الدين، لون البشرة) ولكن ليس بالنسبة لما يتعالى عليها (الأمة) إذ بالعكس، تتيح النسبية الأولى المعترف بها والمجسمة في مرموز على هذا النحو هذا "التعالي"[5].

هي إذاً معالجة المغايرات التي تجعل منها وسيطة والتي تمر بتجسيم مزدوج: تجسيمها كمغايرات وتجسيمها كمغايرات نسبية، فتكون المغايرة بالنسبة للاحتفال، والمغايرة بالنسبة للترتيبات الطُقُسية موضوع نفس المعالجة. ولأنّ إقامة الطقس لا تلغي جميع الفوارق ولكن احتمالا تلك التي تتعلق بما أتينا على تسميته مغايرة أولى (بالنسبة للعمر، والجنس، الخ)، وتنتظم فيما تبقى من حول مغايرات متأسِسَة بشكل مختلف، تضع في المشهد المنفذين والحضور مثلا، المدرَّبين وغير المدرَّبين، المسؤولين عن النظام والمتفرجين، الخ. ولكن يمكن أيضا أن تضع في المشهد (وهذا غالب الحال) فوارق تتعلق بالمغايرة الأولى (فصل النساء عن الرجال مثلا) وتنسِّب في خلال ذلك الهوية المشتركة التي لن تكون مشتركة إلا تحت إكراه اختلافات لا ينظر إليها على أنها نسبية كاملة، وملطخة بالهوية بطريقة ما. يبلغ الجهاز الطقسي حده ويختبر حدود فعاليته عندما تغطي المغايرة الخاصة به (القائمون على الطقس/ الحضور، الخ) بشكل واسع أو دون ذلك حد



المغايرة الاجتماعية التي يتخذها موضوعا للتعرف و"المعالجة". يتجلى هذا الانقلاب في التنسيب (ليست الهوية المشتركة كذلك إلا بالنسبة للحفل، وتتناسب المغايرات مع فوارق لا يمكن تجاوزها) في المدونات الطُقُسية للإقلاب حيث تكون الاختلافات ملعوبة، تحاكى ولكنها غير مغيبة. يدعو هذا الحد في مجال وزمن حفل آثار تكنه الطقس إذاً إلى تعريفه بالنظر إلى مقصده الواضح ويسمح بالحديث بشأنه عن الجهاز الطقسي المحدود - مفهوم ربما يوضح في نظرنا ذلك التوتر الموجود بين المغايرة والهوية الذي يطبع كل ممارسة طُقُسية بطريقة أحسن من التعارض بنية/ طائفة /structure communitas الذي اقترحه آنذاك فيكتور تورنير Victor. W. Turner[6]، ذلك أنّ النسبية الأولى لا يمكنها تحرير مجموع المسار الطُقُسي ذي النسبية المزدوجة التأسيسية للمغايرة والهوية إلا اذا كان أثرها هو عدم تثبيت الاختلاف في هوية مطلقة.

من البديهي في المقام الثاني أن الجهاز الطقسي يقع في سياق يكيف فعاليته. وعليه لا تفسر أزمة الرمزي، أو ليس فقط، أزمة المعنى التي أثرنها مند حين بعجز تقني للقائمين على الطقس، إذ يساهم سياق سياسي اقتصادي واجتماعي بأكمله في أدنى فعالية الجهاز. وتلك نقطة تثير سؤالا جديدا هو كالتالي: عن أي جهاز نتحدث بالضبط؟ بتعريف الجهاز الطُقُسي بموضوعه فقط (باعتباره جهازا ذي مقصد رمزي بَناءا للهويات النسبية عبر مغايرات وسيطة) ألا نخاطر بالتغاضي عن شكله، وبعلاقته بالمجال والزمن، وبعده كـ"جهاز" بالضبط، وكل ما يسمح بتحديد لحظة وممارسة طُقُسيتين خصوصيتين؟ ألا نخاطر بالوقوع مجددا في الصعوبات المرتبطة بالاستعمال المجازي لمفهوم "الطقس"؟ لنفتح قوسا قبل تخطيط جواب. ففيما وراء الظروف التي يـُمارس فيها النشاط الطُقُسي (سياقه) ينبغي بالفعل اخذ نتائجه (المرجوة أو الفعلية) وعواقبه بعين الاعتبار - وباختصار، سياقه بالمعنى الواسع على اعتبار أن الطقس يهدف بالضبط إلى تغيير السياق، وإبراز أحداث فيه، وإن كانت هذه الأحداث (شفاء، عودة المطر) مجرد إلغاء أحداث سابقة (مرض جفاف). من هنا يمكن تصور، فضلا عن ذلك، أن فعل القيام بالطقس وحده تترتب عليه نتائج (آثار التطهير النفسي catharsis أو



معاشرة مثلا) التي ربما ليست الهدف المعلن أو الواعي للطقس ولكنها تغير السياق بشكل محسوس.

انه المكان هنا لإعادة التطرق إلى نقد اقترح في جهة اخرى[7] في المؤلف الموسوم *Les Africains*[8] لصاحبه بزيل دافيدسون **Basile Davidson** لنتممه ونقلب منظوره. أراد بزيل دافدسون في هذا الكتاب تنزيه الأفارقة مما كان يظن انه عيب والمتمثل في شبهة النزعة الوثنية le soupçon de fétichisme مستندا إلى كتب علماء الإثنولوجيا، الدوركايميين في هذه الحالة، ومنهم ليانهاردت Lienhardt الذي كان يقول بأن، المراسيم المخصصة للمطر عند شعب دينكا Dinka لم يكن الهدف منها إسقاط المطر ولكن التأكيد على مبادئ التقاليد، وماري دوغلاس Mary Douglas التي في شأن حفل المطر عند البوشيمان Bochimans كانت توحي في جوهر كلامها إلى أن الغاية منه لم تكن جلب المطر، ولكن تفريغ تلك التبعية للمطر في قالب مسرحي ومن ثم وحدة وهوية المجموعة. في هذا الصدد يظهر علماء الإثنولوجيا تبسيطيين بتفسيرهم الديني بالاجتماعي؛ ويشهدون على امبريالية فكرية بتقييد هذه النزعة الاختزالية على حساب من يلاحَظون.

يفضي المثل idéal المزيج من الانفصال و"المشاركة"، الغالي على الإثنولوجيا أحيانا إلى مثل هذه الطوبويات الاصطلاحية (طوبويات شريطة أن يظهر معنى الطقس الذي يرد اعتباطيا للآخرين في نهاية المطاف معنى غير مسمى ومن دون مكان: إن كان الملاحظون يردونه إلى الملاحَظين، فسيكون من الصعب أن نعتقد بأنهم قرؤا لدوركايم). ومع ذلك لم يكن من الضروري التشكيك في المقصد الواضح للطقس، اعني رسالته الأدائية، والتأكيد على نتائجه غير المباشرة، أو حتى آثاره المرجوة. دون أن ندعي اخذ مكان أهالي دينكا أو بوشيمان في سنوات الخمسينيات، يمكن أن نتصور بأن انتظار المطر لا يمنع بالنسبة إليهم الإحساس بأنهم معا وتشكيل طائفة مرسمية على الأقل. بالطبع لا يمكن لهاوي كرة القدم أن يكون غير مكترث بالحوادث العارضة، ونتيجة المباراة التي يحضرها ولكن اللذة التي يجدها في ذلك لن تكون نفسها لو كانت المدرجات فارغة.



هل ينبغي لنا أن نكتفي بتمييز بين الغاية المصرحة والآثار المرجوة أم لا؟ يجب الاعتراف بأن هذا التمييز يتناقص، شريطة أن تكون الآثار مرجوة، ولذا لعله من الممكن الحديث عن غاية متعددة. لكننا الآن نريد العودة إلى مفهوم الجهاز الطُقُسي. فمثال الدينكا والبوشيمان يشد انتباهنا إلى كون الطقس ذو الغاية المحددة له آثار (ربما متوقعة ومنتظرة) على الوعي ألهوياتي للمجموعة، وقد قلنا بأن تشكل هذا الوعي ألهوياتي كان يمر عبر الاعتراف بالمغايرات و"نسبيتها". في هذا الصدد يمكن الحديث عن سياق وصول وعن سياق انطلاق - يكيّف الأول الطقس، وأما الثاني فمكيّف به، ليصبح السؤال الآن هو معرفة كيف نوضح حالات، حيث تكون المسافة بين المكان واللحظة الطُقُسية والآثار الابتدائية تأسيسية لسياق الوصول طويلة للغاية، ويكون المسار الذي تقيسه هذه المسافة ملتويا بما يكفي لئلا تكون مُدركة في الحين علاقة السبب بالنتيجة بين هذا المكان وهذه اللحظة، هذا من جهة، وآثار الآخر هذه على الأرجح، من جهة أخرى. نفترض هنا أن مفهوم "الجهاز الطُقُسي الموسّع" يسمح بتوضيح الآثار البعيدة بما قل أو كثر (والمتوقعة كثيرا أو قليلا) لفعل طُقُسي مرصود في مجاله الخاص وزمنه الخصوصي. ومثل هذا الجهاز يمكن في الواقع تحليله بالنظر إلى غايته القطعية ولكن أيضا بالنظر إلى محطات relais من مستويات متنوعة تنشر تأثيره تدريجيا إلى غاية الجهات حيث يصبح إشكاليا، وحيث لا يكون الملاحظ متأكدا، أكثر من تأكد قاذف الحصى من النطة الأخيرة عندما يهب نسيم المساء.

ينطبق مفهوم الجهاز الطُقُسي الموسّع بشكل تزامني على مجال مادي، ومدّة يمكن قياسها، وآثار من مستويات مختلفة (سيكولوجية، اجتماعية، سياسية) متوقعة ومقصودة بل ومهيأة[9]، وهو بذلك ينطبق إذاً على مجال-زمن معقد للطقس وعلى طابعه "الأدائي".

لا ينفصل مفهوم الجهاز الطُقُسي الموسّع عن مفهوم آخَر، إنه "تصيير العالم فُرجة" mise en spectacle du monde، مفهومان يشكلان بلا شك ميزتي معاصرتنا. ومرد تصيير العالم فرجة هو قبل كل شيء تكاثر غير متناهي للصور تفرض نفسها أكثر فأكثر على المواطنين-المتفرجين. وعليه، تمر



"معرفة" الكوكب التي ربما تكون تقريبا لدى أي ساكن من سكانه عبر صور منه، خاصة تلك التي يقترحها التلفزيون. لكن الصورة ليست سببا وحيدا في ذلك، إذ تقدم مجموع وسائل الإعلام، يوما بعد يوم، التاريخ وكأنه يحدث في عدد معين من المشاهد[10]. وبالنتيجة، لا يخلوا تنوع السيناريوهات- مسلسلات (التي تتواصل يوما بعد يوم أو أسبوعا بعد أسبوع)، الخاصة بالشخصيات، في نظر المتفرجين، من نوع من الألفة: ذلك أنه في غياب معرفة جيدة بالوضعية، والكُتاب والفاعلين، يكون تَعرفَه على تلك الشخصيات عبر الشاشة)، فتتكون علاقة حميمية مع العالم بشكل متناقض، علاقة تصويرية imagé ومجردة معا إذ، على دراية بكل شيء، فإننا لا نعرف عامة عما يقال لنا إلا ما يقال لنا، متعودين تدريجيا على مناقشة نصوص وصور عندما نعتقد بأننا نتحدث عن وقائع[11]. ولهذه العلاقة مع الواقع وجهان، فهي علاقة موسَطة médiatisé (كل الوقائع هي اليوم موسَطة، ومعناه أنها تُبثُ وتُقدَّم من طرف وسائل الإعلام، فأصبحت عبارة "واقعة موسَطة" إطنابا) وجزئية للسبب ذاته. يثير نقل الصورة عبر وسائل الإعلام médiatisation آثار تجريد بل، وآثار غير واقعية خصوصية عندما تحل ألواح ورسوم على حافة الطريق السيار محل المناظر أو النوادر التي قد نراها لو خرجنا من هذا الطريق. وعلى العكس من ذلك، تـقُدم المدينة التي تحترم نفسها ذاتها في مشهد، فتنظف الواجهات وتضيء النصب التذكارية التي ينبغي أن تصبح موضوع تأمل لكي تُرى، وقد لا يوجد بين رسم اللوحة على الطريق السريع والأضواء الكاشفة الليلية إلا غياب موضوع دون مكانة لو لم تكن هناك ألواح أخرى، وكتابات أخرى (في مداخل المدن، والدليل السياحي) تعطيها هوية تاريخية (هويتها النهارية: كنيسة خاصة يعود تاريخها إلى القرن الرابع عشر) من النمط الذي نجد تحليلا له في كتاب *Les lieux de mémoire*، والتي تساهم هي أيضا في تصيير العالم فرجة.

لا يكون هذا الإخراج الفرجوي دون اثر على إدراكنا للآخرين. بداية، هناك بالطبع هؤلاء الآخرين الذين يصنعون أحداث الساعة، والذين توصف لنا مأساتهم ومعاناتهم لبضعة أيام إلى غاية اللحظة حيث يحل آخرون محلهم لبعض الوقت، مثلما يحدث من اثر لتغيير لوحة على خشبة دوارة. فيشكل



هؤلاء الآخرون، الذين يمكن أن يكونوا آخرين جغرافيا قريبين جدا، حبكة علاقتنا التصويرية imagé والجزئية (وبهذا المعنى مجردة) مع الواقع. ولكن يوجد آخرون آخرين (قد يكونوا هم أنفسهم)، الذين يُقترح علينا اكتشافهم بمناسبة عطلنا، والذين يعرّفون هكذا من الوهلة الأولى كفرجة، بالإضافة إلى مناظرهم ونوادرهم الطبيعية، وأعرافهم القديمة، وصناعتهم التقليدية وبحرهم وشمسهم. إنّ موضوع حديثنا هنا ليس إثارة الفرجة الكثيبة للرقصات الفلكلورية المتضَمَنة في الإقامة التي ينظمها نادي العطل هذا أو ذاك، أو أفراد قبيلة الماساي الذين يحاولون ابتياع، بعض الجواهر للسياح الذين يلتقطونهم في الصور عند مدخل حظيرتهم، بل حديثنا بالأحرى هو تأكيد مجدد على الطابع المجرد، مجرد من الزمن détemporanisé وشبه غير مجسد للعلاقة بالغير، والذي يتناسب معه مثل هذا الإخراج الفرجوي، ذلك الطابع المجرد الذي يفسر لنا مثلا كيف نرى على شاشة التلفزيون امرأة شابة وزوجها يبكيان من شدة الانفعال لفكرة حصولهم على سفر إلى المغرب فازا به (لكليهما مع التكفل بجميع مصاريف الإقامة في فندق من درجة أربعة نجوم) بينما قد يكونا من أولائك الذين يقولون عادة أنهم لا يطيقون مقربة جيرانهم المغاربيين.

في هذا العالم من الصور الذي يوهمنا بمعرفة كل شيء دون تبديد قناعتنا بأننا لا نستطيع شيئا، وفي هذا العالم القلِق كلية، يُتلفظ بالخطاب السياسي، ويتم إخراج طُقُسية سياسية معينة في مشهد، ليصبح المسؤولون السياسيون، مثل نجوم المنوعات، والرياضة أو السينما، شخصيات personnage يتعرف عليها الجمهور عامة دون معرفتها ("الشخصية "المعروفة" هو ذلك الشخص الذي نتعرف عليه) مقيما معها علاقة خيالية بشكل جزئي، ولكنها مألوفة تتجلى بوضوح اكبر على وجه الدمى التي تمثلها كاريكاتوريا، والتي يفرض أداءها تأثيرا معينا على "الرأي". ذلك أنّ رجالات السياسة، بصرف النظر عن مسؤولياتهم التقنية والواجبات المقترنة بمهامهم، ملزمون بتفسير أفعالهم والحصول على ثقة منتخبيهم وغيرهم بفضل أدواة توضع في حوزتهم (اعني أنهم غير أحرار في الاستغناء عنها[12])، وبذلك يعيدون إنتاج صورتهم كشخصية يتعرف عليها/ غير



معروفة، فيميلون حينئذ إلى الزيادة في هذه الميزة أو تلك: على اعتبارهم ممثلي تأليف مكرسين لتأليف واحد، يشبهون أولائك الممثلين المحنكين، لكن وإن شاخوا يواصلون في أواخر مسيرتهم الفنية في لعب نفس الدور إلى حد حيث يتداخل، في أعين الجمهور، الممثل وأدواره مع الرجل الخاص. وهم يعرفون فضلا عن ذلك أن أدنى شظية، وأدنى علامة قلق، أو تردد، أو غضب ستضخمه وسائل الإعلام بشكل هائل، ويجازفون بالصورة التي يريدون تقديمها عن أنفسهم (دائما نفس الصورة لكن معززة، ومُطَمَئِنَة، ومُطَمْئِنة) ومفاد ذلك أنه ينبغي أن تظهر في أقوالهم، ونبراتهم، ومواقفهم سكينة متحكم فيها، وتفاؤل مكبوت، وعزيمة لا تتزعزع غير خالية من نوع من البراغماتية؛ إلا أنّ هذه البرهنة ليست باليسيرة لأنها تفرض استعمال نوع من الخطابة على شخصيات قد يفتنها التعبير، على نمط مشخص أكثر، والتي نجد من بينها، على الأقل، من يتمنى التفكير فيما يقول، وقول جزء مما يفكر فيه. كما أنّ هذه البرهنة تحدث، من جهة أخرى، تحت أعين جمهور غير مرئي، متنوع (ما السبيل إلى استمالة الآخرين دون تنفير الأصحاب؟)، وصعب لأنّ لديه تجربة تلك الرسائل المنقولة هكذا وبالتالي يمكنه تقدير، على دراية، نوعيات الأداء[13]. لكن الأمر الجوهري وهو أيضا الأكثر ريبا يوجد في جهة أخرى، أعني في الآثار التي سيخلِّفها تقدير المزايا الشكلية (" يحسن الكلام")، أو الأخلاقية (" انه لصادق") على الخلفية، ومصداقية الرسالة، وميلاد أو تجديد نوع من الثقة، واستعادة محتملة للتفاؤل- أو على جوانب عملية فورية أكثر (قرارات انتخابية، قرارات استثمار).

بذلك، نحن هنا في ميدان ما لا يقدّر - ستوجد اختلافات في الأحكام الصادرة حول المزايا الشكلية أو الأخلاقية للأداء (خصوصا بالنظر إلى أراء مسبقة) وفي التقدير اللاحق أو الناتج عن الخلفية - ومع ذلك ستقدم لنا في هذا الصدد أبحاث في الرأي فورا، إجابة إحصائية واضحة للغاية بشكل عالم حول البناء الذي من حقنا أن نتساءل عنه ولكن، الذي يبث في وقت واحد تقريبا مع نقل الرسالة، تعطينا عن ذلك تأويلا، وتقريبا دليل استعمال قليلا ما ينفصل عن الرسالة ذاتها في انتظار أن يأتي به صبرا آخر للآراء،



و"اتخاذ مواقف" متنوعة لتأكد أو تدقق ردود الفعل الأولى. تحضر هنا على البال بشكل خاص، تدخلات سياسية مهيبة ومبرمجة (التي يمثل تدخل رئيس الدولة في فرنسا نموذجا مثاليا) تخضع لقواعد بروتوكولية تجري في أماكن معينة، وفي فترات متكررة، أو في لحظات هامة من الحياة الوطنية؛ لكن لا تندرج كل التدخلات السياسية، حتى ذات المدى الأدنى، في منظور زمني مماثل. بذلك يكون التدخل السياسي مثاليا في ما نقترح تسميته جهازا طُقُسيا موسعا. في الأصل، يخضع التدخل السياسي لعدد معين من القيود الشكلية (موقع في الزمن وفي المجال، مراحل متتالية- مع وجود دائما أو تقريبا تلك "اللحظة القوية" الشهيرة في التدخل)؛ كما يفتح تطلعا ويترجى نتائجاً؛ ويعالج مغايرة (مغايرة الجمهور بشكل عام، والخصوم السياسيين بشكل خاص) ويحاول تحقيق بفضل هوية وطنية مؤكدة مجددا من الوهلة الأولى ("أيتها الجزائريات أيها الجزائريونيون"[14])* إجماع أو أغلبية، اعني التأكيد على هوية نسبية لمسالة خصوصية، أو لإدارة شؤون الدولة.

"يتوسع" فعل مجموعة شعائرية إذاً بشكل مزدوج، ذلك أنها تفترض من الناحية المادية شبكة اتصالات كاملة تنشر عبر البلاد، وأحيانا عبر العالم برمته، نصا أو صورا ستصل في نهاية المطاف إلى كل واحد في مكان سكناه أو في مقهى الحي؛ تُلحق بها بالطبع كل التعاليق، أو كل الظواهر الموازية التي تصطحبها في الحين تقريبا، فـ"اثر الإعلان" مثلا، الذي تبحث عنه بوضوح بعض الخطب يشارك تقريبا في طبيعتها، بحيث يكون من الصعب في تعقيدات الجهاز الطُقُسي الموسّع رسم خط فصل واضح بين الفعل الطُقُسي ذاته وآثاره الأولى. يبقى أنّ، من وجهة النظر المادية الخالصة، ينبغي أن نولي اعتبارا لـمكان ولحظة الفعل الابتدائي (قصر الإيليزي، البيت الأبيض، مع كل البرتوكول المرتبط، هنا أو هناك، بالتصريحات الرسمية والندوات الصحفية) ليس هذا وحسب، بل أيضا لـمجموع شبكات الموجات الهرتزية hertziens، والكابل، والإذاعية التي

(*) ورد في النص الأصلي : ايتها الفرنسيات، أيها الفرنسيون.



تضمن الاتصال، ومجموع الأماكن - ساحات البورصات - التي تَدخل "ردود أفعالها" في الظاهرة السياسية المستحثة هكذا، ومجموع الوسائل المكلفة بـ"اختبار" الرأي، ونشر ردود الأفعال والنتائج، ومجموع القوى السياسية والاجتماعية التي ستتموقع بدورها وتتخذ موقفا بالنظر إلى تدخل سيقدّر تدريجيا بمرور الأيام إن كان فعلا ذا "أهمية تاريخية".

لكن مفهوم الجهاز الموسع ينبغي فهمه بالنظر إلى الآثار المنتظرة أو المرجوة من الفعل الطُقُسي، ذلك أن الجهاز "المحدود" لا يهدف فيما وراء غايته الفورية إلى صيانة وإعادة إنتاج الوضعية الموجودة من قبل (حتى وان كان لزاما أن نميز الأشكال الوسيطة وأوجه النظر المختلفة، إذ في طقس المسارة initiation مثلا تتغير وضعية المطلعين على السر خلال العملية الطُقُسية حتى وإن تكررت هذه العملية بإحكام، وكانت معتادة في نظر الحاضرين). وعكس ذلك، يهدف الجهاز الطُقُسي الموسع، إن لم يكن تغيير حالة القوى الاجتماعية، فعلى الأقل تغيير التقييمات، أعني حالة الذهنية لدى البعض، للحث عاطفيا والإقناع فكريا - تحريك ما يسمى حالة الرأي بالمفاهيم الإحصائية. تجمل الخطابة المنقولة عبر وسائل الإعلام، تلك الخطابة السياسية الحديثة، كل المعلومات والأخبار التي تم بثها عبر نفس القناة، وتقترح تأويلا لها وتستخلص منها النتائج العملية التي قليلا ما تختلف، من هذا الجانب، عن أفعال الكهانة التي يقوم بها، في مختلف الثقافات، المختصون الذي يُستشارون لهذا الغرض. فمثلهم، تدعو هذه الخطابة إلى القيام بفعل وتتحدث عن المستقبل، إذ رهان التحدي الذي تواجهه مزدوج، يتمثل في تحقيق، على مدى معين، توقعاتها ووعودها وانخراط (احتمالا اعتناق) أغلبية الحاضرين أو المستمعين في المشروع الذي تم تصوره - على اعتبار أن تعقيد النتيجة المرجوة، القائم في فكر المتكلم على التوقعات أو الوعود على انخراط المخاطَبين المتلقين، شرط في تحقيقها.

والإرادة أو الرغبة الطُقُسية هي بلا شك عنصر هام جدا في صياغة الطقس الحديث، مما يحثنا على العودة إلى الاقتراحات المنيرة جدا التي تقدمها في هذا الصدد ميشال دي لابراديل .Michèle de La Pradelle من



الطبيعي في الميدان السياسي أن يكون في ذهن المسؤولين سوابق كبيرة، وتدريجيا يُخلق تاريخ، وأسطورة تقريبا، تلك اللحظات الإذاعية الكبرى أو المتلفزة التي كان لها وقعا على التاريخ الوطني، مثل " المقارعات" التي يبثها التلفزيون بمناسبة الانتخابات الرئاسية التي تمثل جزءا من هذه اللحظات العظيمة. ويظهر انه من الطبيعي أيضا، عند أبطال هذه المقارعة، كما عند مخرجي المسرحة أن تكون إرادة الطقسنة، بداية بالمعنى الأكثر شكلية للمفهوم، واضحة ومقصودة ودقيقة. في ما دون وما وراء ذلك (وسنرى عن طيب خاطر في ذلك تأكيدا على الطبيعة الطُقُسية للأجهزة الكبرى التي سنحاول تقديمها) يرتسم حضور أو وعد الأسطورة، في هذا الصدد يمثل نداء 18 جوان في تاريخ فرنسا بالطبع النمط المثالي الذي كان من المرجح أن يحشد الطاقات الوطنية، ولكن النداء اشتغل من الوهلة الأولى على نحو أسطورة؛ إذ قليلون هم من سمعوه، فكان الحديث عنه، ثم استنساخه، فانتشر على شاكلة رواية معجزة. بقي النداء حاضرا دوما في وعي الفرنسيين (مستحثا بالمناسبة محاكاة تافهة نوعا ما) ولكنه حاضر بالطبع، على صيغة أسطورة: حقيقة تاريخية مجسمة لعبت فعاليتها الكاملة بشكل استعاديا بدءا من اللحظة التي بدأ فيها التنبؤ ("خسرنا معركة ولكننا لم نخسر الحرب") يتحقق.

من هذه الأسطورة تتغذى المراسيم السياسية بوضوح بشكل واسع، إذ من الطبيعي، في اتجاه معاكس، أن تتطلع الكلمة الطقسية إلى خلق أسطورة. فالمسؤول السياسي الكبير، في استمرارية مرجعياته للماضي، هو ذلك الذي يعطي معنى للمستقبل -معنى اجتماعي، أعني انه يمكن التفكير فيه من طرف جميع، أو أغلبية أولائك الذين يخاطبهم انطلاقا من وبالنظر إلى وضعياتهم الاجتماعية الخاصة. وبناء هذا المستقبل، والمرجعيات للماضي ليس لها، ولا يمكن أن يكون لها، دوما الطابع العظيم لاستحضار أسطوري، ولكن تجنح أو تتطلع إلى ذلك طالما تريد أن تتسم بالمصداقية، وأن تكون عامة وخصوصية (تتوجه للجميع وإلى كل واحد). وقليل من الشخصيات السياسية التي يمكنها أن تأمل أن يتخذ خطابها، بشكل استعادي، قيمة أسطورية بل ونبوية (المصير التاريخي لا يبنى باستصدار مرسوم)، ولكن لا يمكن استبعاد



أن البعض منها يحلم بذلك بين الفينة والأخرى (من المؤكد أن هذا ليس شكل وعي سياسي يمكن احتقاره)؛ ولا يمكن على وجه خاص استبعاد فكرة أن آخرون يفكرون في ذلك لأنفسهم، يستعجلون اختزال، في حالة شخصيات أسطورية، خصوم أو أصدقاء سياسيين برهنوا بوضوح على نجاعة طقسية. ذلك ما جربه شرشيل Churchill وديغول De Gaulle بعد الحرب، ومن بعدهما بيار مانديس فرانس Pierre Mendes France بسنوات؛ ثم أعاد ديغول التجربة بعد أحداث مايو 1968م.

بشكلهُ (المدروس والـمُخرج بشكل مسرحي دوما)، أو بغاياته (التي لها دوما علاقة بتأسيس هوية نسبية) يبدو أن جهاز الخطابة السياسية يستحق صفة قائمة طُقُسية le rituel. يتعلق الأمر بالطبع بجهاز يستعمل عن قصد، وعن وعي واضح أحيانا بمأساوية الرهانات؛ لأنه في الواقع، إذا لم تكن قائمة الطقوس مفتاح النجاح الوحيد في سيرة رجل سياسي، قد يكون النقص الطُقُسي إشارة على ضعف اعم، ويكون الإخفاق الطُقُسي بمثابة إخفاق سياسة. يميز مارك أبيلاس[15] الذي درس بصفته عالم أنثروبولوجيا كيف يشتغل السلطان في فرنسا على المستوى المحلى وعلى المستوى الدولي مبينا في هذا الصدد كيف أن البعدين حاضران معا في وعي الرجل السياسي الفرنسي، بين السياسة باعتبارها فن اللعب على المدى القصير والسياسي *le politique* باعتباره وسيلة لاستدامة نظام اجتماعي؛ محللا موازاة مع ذلك عددا معينا من المراسم الطُقُسية rituels الملاحظة في فرنسا (مراسيم الصعود إلى مدفن العظماء le panthéon في سنة 1981، "الطقس الشخصي الموسوم" صعود صخرة سوليتري (rite de la roche de Solutré) فاعتبرها أشكالا نمطية تدل على إرادة الجهاز التنفيذي في تكريس نفسه لاستدامة السلك السياسي بالتعبير عن تعالي السلطان بالنظر إلى الحوادث السياسية الطارئة. ينبغي أن نضيف إلى ذلك أن اللعبة السياسة كلها ورهان الطقس كله يتمثل في تماهي هذا التعالي بالشخص وسياسة أولائك الذين يجسدونها في تلك اللحظة، وأنّ هذه المسرحة (التي تندرج لا محالة في جهاز موسع) تقتبس بالضرورة (وعن وعي) شكل ووسائل الطقس.

* * *



تقترح علينا ميشال دي لابراديل في الأطروحة التي خصصتها لأسواق كربانتراس (السوق المتنقل وسوق الترفاس[16]) مثالا توضيحيا عن الجهاز الطُقُسي المحدود الذي يتيح طرح مسالة علاقة الطقس بالأسطورة، ويثير في نفس الوقت مسألة وعي الفاعلين. تريد الكاتبة من الوهلة الأولى معرفة ما اذا كان بمقدورها اعتبار السوق (سوق الترفاس بشكل خاص) طقسا، لذا تجنح إلى معالجته "بشكل تماثلي" كطقس متسائلة في النهاية عن علاقات وحدود هذه الطريقة التماثلية، لكن ينبغي أن نشير هنا إلى ملاحظتين قبل الخوض في هذا التساؤل النهائي. بادئ ذي بدء يجب أن نقول بأن الموضوع الإمبريقي عند ميشال دي لابراديل ثوري نسبيا في حد ذاته. وإن كان من المعروف أن الإثنولوجيا الكلاسيكية اهتمت منذ زمن طويل بالمبادلات، وبالتجارة، وبالأسواق، إلا أن ذلك كان بصفة عامة، إما تقديرا لأهمية ودلالة مبادلات السوق وتداول الخيرات الرمزية في مجتمع معين، و"ترصيعها" في الاجتماعي[17]، أو للتساؤل عن الطبيعة الحقيقية للمبادلات، أو الشبكات الاجتماعية المتكفلة بها. لكن حديث ميشال دي لابراديل مغاير تماما، وإن كان يأخذ بعين الاعتبار طبيعة السوق الخصوصية باعتباره مؤسسة اقتصادية ومساواة قانونية، تلك المساواة الظاهرية التي تنشأ تحديدا بين المتعاملين في السوق: انه "مكان" السوق الذي تدرسه، وهو بحكم الواقع مكان خصوصي للغاية يتمتع بوجود ذات كاسفة (يماثل في ذلك بعض الأماكن التي تقام فيها المراسيم)، وغير مأهول بسكان دائمين يأتون إليه بانتظام، ليسوا دائما الأشخاص أنفسهم، إنه باختصار مكان عبور وحدث. لذا تمس المسالة، التي يطرحها التردد على مثل هذا المكان وكذا دراسته على عالم الأنثروبولوجيا، بالموضوع والمنهج على حد سواء. لنشير إلى أن هذا المشكل حساس أكثر بخصوص الأماكن التي يكون التردد عليها أكثر بمحض الصدفة أو يكون، طالما أنها منتظمة، حكرا على مجموعات صغيرة من الذين اعتادوها: فلا جمهور مقهى مثلا، ولا المقهى في حد ذاته، في معظم الحالات (بعض المقاهي لها قيمة رمزية كبيرة بل ويمكنها أن تصبح "أماكن الذاكرة" بالمعنى المبسط الذي أعطته وزارة الثقافة لهذا المفهوم) يرمز إلى مدينة كما هو حال سوق قديم، ومشهور، ومألوف،



يتماهى السكان به. يزخر العالم الحالي بـمجالات غير مسماة تمثل بالنسبة للبعض أماكن عبور منتظم، ولقاء و"تعرف" بالمعنى المستعمل في "عوالم التعرف التي اشرنا إليها أعلاه.

تخص الملاحظة الثانية استعمال كلمة "طقس". تتوخى ميشال دي لابراديل التميز عن علماء الأنثروبولوجيا الذين استعملوا هذا المفهوم، في ماض قريب، لتقديم عرض عن تجليات متنوعة ظاهرها مدنس. قال هؤلاء الكتاب تارة بالطبيعة الطقسية للظواهر التي كانوا يصفونها بالنظر إلى مؤشرات وصف شكلية وبالدخول في نقاش حول الطابع "المقدس" والمكانة "الرمزية" للعمليات التي كانوا يصفونها (تذكر الكاتبة على وجه خاص أعمال كريستيان برومبارجي Christian Bromberger حول كرة القدم[18]) وافترضوا تارة أخرى وجود تكافؤ خالص وبسيط بين "طقوسنا" والطقوس الدينية عند الآخرين مؤكدين على أن طقوسنا تتجلى في أشكال ولغات أخرى (تذكر بشكل خاص جوليان بيت ريفرس Julian Pitt-Rivers[19] الذي يعرّف السفر الجوي باعتباره طقس عبور حديث). ترى ميشال دي لابرادال عقبتين في هذا النمط من الطريقة؛ يرتبط الأول بما يستلزمه مفهوم المقدس من نقاش (لكن هل يمكن تفادي هذا النقاش؟) أما الثاني فيرتبط بغياب فقه عند أبطال الطقس الذين يفترض بأنهم غير واعين بما يفعلون عندما يقومون بنشاطات محددة باعتبارها طُقسية.

بمعالجته بشكل تماثلي كطقس، يصبح من السهل وصف سوق الترفاس بمدينة كاربنتراس: تفصل قطائع من مستوى زمني ومجالي سوق الترفاس عن الحياة اليومية؛ إذ يتبع السوق نظاما تسلسليا محددا، فيبدو تكرار الحركات والأقوال، من سوق إلى آخر كأنه يخضع لقانون un code، حيث يتناسب استعمال أدواة عتيقة ومفردات خصوصية، ومبادلات ألفاظ متفق عليها، والمزاح حول مواضيع لا تتغير، مع طقسنة شكلية للمبادلة لتشكل، يمكننا أن نضيف ذلك، احد عوالم التعرف" هذه، حيث يخلق كلام متعارف عليه complicités du langage والاشتراك في المرجعيات شكل هوية مؤقتة. انشغلت ميشال دي لا برادال بالتأكيد على أنّ وجهة نظرها كعالمة إثنولوجيا تشدد



ربما على الجانب "الطقسي" للسوق ولكن عليها أن تعترف بأن الواقع يظهر منصاعا لذلك بسهولة، بحيث "يؤسس مجموع الإجراءات المفعّلة، وما تستلزم من معالجة للبعد ألمجالي والزمني للسوق، والسلوكيات المفروضة التي تحددها تكنها بديهيا للفاعلين، وتبلور الفصل بين الأدوار: بين الباعة والمشترين، بين أبطال المبادلة وملاحظين مطلعين على ذلك، هم بنفس القدر مشاركين محتملين، بين ناس الترفاس ومن هم غرباء عنهم. بذلك يصبح سوقا من منظور خارجي، وفرجة لا يفهمها إلا الخاصة نوعا ما، وموضوع تساؤلات وتعاليق متعددة حول ما يجري..."[20].

لكن البعد الشكلي لا يكفي بلا شك في تعريف ممارسة على أنها طُقسية، لذا تـمدد الكاتبة باقتراحاتها إذاً هذا الطابع الأول متسائلة بداية عن إمكانية استعمال مفهوم ''الوسيط الرمزي'' المقتبس عن جيرار ألطاب في الحديث عن موضوع مثل الترفاس. بالفعل، يعرف جيرار الطاب الطقس ليس بوظيفته ولكن بشكله؛ ذلك الذي يُكسب الحقل الاجتماعي في زمن ومكان معينين الاعتراف المشترك بوسيط رمزي، فالأمة، والدولة، والمؤسسة يمكنها أن تكون بذلك وسائط. لكن هل هذا ممكن بالنسبة للترفاس؟ يلعب الترفاس على الساحة الميكراوية التي يمثلها السوق مثل دور الوسيط هذا: في هذا المجال الموحد بعبادة الترفاس، في هذا النوع من القداس الكبير حيث يتناول ناس الترفاس العشاء الرباني كل يوم جمعة، تخضع العلاقات الاجتماعية بشكل أقل لذهنية المنافسة من خضوعها لهذا التضامن الذي يقتضيه احترام مشترك لعالم هامشي أكيد، ولكنه حاضر دوما حيث يتشابك العمل، والمهارة، والحظ، والشغف بشكل وثيق[21]. بذلك نرى كيف يأخذ ما أسميناه "الجهاز الطُقُسي المحدود" في سوق الترفاس بمدينة كربانتراس مكانا له: على مشهد السوق هذا الذي يسوده الإجماع الثقافي المتولد عن المرجعية للترفاس، تتبدد التمايزات الاجتماعية الخارجية [...] ويـمس هذا حجب التراتبيات العابر الباعة والمشترين على حد سواء»[22].

لكن كل تفنن الكاتبة (وكل بصيرتها أيضا) يكمن في إظهار من وراء الترفاس، ذلك الشيء المتبادل في السوق، عالم خلفي يعاد بناؤه، ويعاد



تخيله يوميا من طرف سكان كربنتاس الذين يؤسسونه كرمز هوية لأنه يساعدهم على "شخصنة" المدينة. من وجهة النظر هذه (تذهب جميع ملاحظات الكاتبة الدقيقة جدا التي تسجلها في هذا الاتجاه)، لا تمثل كاربنتراس إلا مثالا من بين أمثلة أخرى عن "تصيير العالم فُرجة" أكثر عمومية يستعمل جميع أسلحة الخطابة لصياغة صور "مكنّهة"، وهي اليوم صور تعادل الصور " الباعثة على التقوى " بالأمس. لم يعد الأمر يتعلق بـ"تنشأة" أفراد وتعليمهم، وبنائهم حتى يتكنهوا تدريجيا بالمثل الأعلى المسيحي، والأخلاقي المشترك، ولكن تحديد جماعات، وغرس جذورها في التاريخ، وتقوية، وإقعاد صورتهم، وأسطرتهم حتى يقدرِ الأفراد بدورهم على التماهي بذلك -بدءا بالأجانب، البلجيكيين، الهولنديين، الألمان، كما تقول السيدة سوفار Suffert إحدى المخبرات لميشال دي لابرادال، "واللائي تشتري من هذا السوق: بل ولديهم حقول الترفاس، ويعلبونه [23]! لوأنها اقترحت في موقع آخر[24] أن دور فرنسا كان ربما اليوم إعطاء أجداد للأوروبيين وذلك بابتياعهم منازل ومواد محلية terroir سنكون هنا بشكل خاص حساسين للآثار التي لم تكن تخطر بالبال فيما مضى التي تحدثها قائمة الطقوس المتعلقة بالترفاس في كربنتراس. لكن مفهوم "أثر" يكون هنا مفرطا، لذا ينبغي بالطبع تمييز ما تحلله ميشال دي لابرادال (سوق الترفاس ونمط التماهي الخاص الذي يمكن أن يثيره التردد عليه بانتظام) عن آثار أوسع لسلسلة سببية أعقد، حيث تتدخل سياسة البلدية المنشغلة، مع سياسات أخرى، بترقية صورة خاصة ومتميزة عن المدينة، ومن وراء ذلك ظاهرة أوسع بكثير وأشمل، تتمثل في تذوق التاريخ، ومنتجات التربة المحلية، والأسلاف (" استذكار" الأماكن بالمعنى الذي يستعمله بيار نورا Pierre Nora) الذي يمثل في نفس الوقت سببا ونتيجة "صناعة الفرجة".

لا يمثل الترفاس بالطريقة نفسها "وسيطا رمزيا في الوضعية المحدودة وفي الوضعية الموسعة، وبقول أدق لا يمكن أن يتوسع الطقس في هذه الحالة إلا في اتجاه الأسطورة. فهذا الترفاس الذي تتزايد ندرته كل سنة بينما يزداد حضوره كل أسبوع، هذا الترفاس الذي يتراجع استهلاكه والذي نتحدث عنه أكثر فأكثر، هذا الترفاس موضوع روايات وشخصية تاريخية،



هذا الترفاس رمز المدينة وماضيها، وإن كان ممتازا، فهو قبل كل شيء ترفاس أسطوري. إذا أصبح الجهاز الطقوسي المحدود لسوق كربنتراس فرجة تثير الاهتمام عند الآخرين من غير المشاركين فيه مباشرة، فذلك لأنه وقع في الصورة الأسطورية التي يسهم في صيانتها ولكنه ليس هو صانعها الوحيد ولا الرئيسي. وعليه ينبغي أن نميز بين فاعلي الطقس المحدود ومختلف الهيئات (بلدية، نقابة الإرشاد السياحي، وكالات السياحة) التي تحول هذا الطقس إلى أسطورة، وبهذا المعنى توسعه لتنويع آثاره أو إثارة، بل وصنع آثار أخرى في سياق عام مناسب لهذا النوع من الصياغة. لكن الأشياء تتعقد كون الباعة والمشترين في سوق الترفاس ليسوا بغير الواعين بالأسطورة التي تحيط بهم ويستخلصون منها ربما وعيا أكثر حدة بقيامهم خلال مبادلاتهم تحت أعين القائمين الآخرين، ولكن أيضا في النظر الأكثر بعدا والأكثر احترَاما للزوار الأجانب، بنوع من الطقس، شيء ما يشبه الطقس. ذلك ما تقترحه ميشال دي لا برادال في ختام أطروحتها عندما تقول انه مهما يكن من أمر، لا تبدو لها طريقتها "التماثلية" "غير مشروعة" قائلة: "في نهاية هذا المسار، وصلت إلى التساؤل بالفعل إن لم تكن، في مجتمع مثل مجتمعنا حيث تشكل الممارسات الدينية ميدانا واضح الحدود نسبيا وقابلة لأن تكون نموذجا، أفعال العالم اليومي والمدنس هذه التي نجنح إلى اعتبارها قائمة طقوس، بشكل واضح أو غير واضح محددة بمبدأ تماثل. هكذا لن تكون المشكلة الأساسية في إيجاد تعريف واسع للطقس إلى حد ما (وبفعل ذلك اقل إجرائية) لتنطبق على ما ليس في الحقيقة بطقس ولكن تصور الملامح التي تعطي في ثقافتنا "جوا عائليا" لبعض الأفعال المختلفة جدا في محتواها، وسياقها الذي يجعلها تشبه الطقوس»[25].

نجد في هذا الاستنتاج جانبين، إذ يوحي بتمييز بين الطقس الديني والسلوكيات المماثلة المستوحاة من هذا النموذج، هذا من جهة، ويتساءل من جهة أخرى عن الطابع الصريح أو غير الصريح - من طرف الفاعلين إذاً- لهذا التماثل. يفتح مبحث النموذج الديني واستنساخه duplication منظورا غير متناهي، إذ نظرا للوقت الطويل الذي قضيناه في العمل، ولا زال ذلك إلى اليوم عند المخترعين ومن يخلقون مراسم طقوسية في إفريقيا



وأمريكا يمكننا الجزم بأن كل طقس هو في الواقع محاكاة، أو إعادة إنتاج طقس آخر، على اعتبار أن الإسهامات الأصلية (تلك التي ستميز أسلوب وشخصية وفعل نبي إفواري أو أم قديسين برازيلية) لا تقصي التماثل الشامل المقصود صراحة من طرف المسؤول عن العبادة الجديدة. لكن يمكن التذرع بالطابع "التماثلي" للمراسيم المدنسة مثل سوق الترفاس بالنظر إلى قائمة الطقوس الدينية، حتى لا يقال عنه انه "ديني"، ولكن ليس لنرفض له طابعه "الطقسي"، وعليه أيا كان الطقس فهو تماثلي. أما بخصوص الفاعلين، ربما ليس من الضروري أن نحتسب عليهم علاقة واضحة أو ضمنية بالنموذج الديني لتفسير سلوكهم الخصوصي. من المعروف أن كل واحد، في مجتمعاتنا وفي المجتمعات الأخرى أيضا، يسعى لأن يكون ما هو عليه: من فتى المقهى عند جان بول سارتر، إلى غاية الفنان البارع عند بيار بورديو، يعطي الوعي بالدور معنى حرفيا جدا للعبارة "فاعل اجتماعي". لكن يوجد بالفعل، في الوضعية التي تصفها ميشال دي لابرادال، عنصرا إضافيا: اذا ظهر أنها تتردد في وصف علاقة الفاعلين في سوق الترفاس بالطقس (الديني) بالصريحة، فذلك ربما لأن لديهم الوعي أقل بأداء شعيرة من وعيهم بأنهم حبيسو سعداء أسطورة.

نتساءل فيما وراء ذلك، بمعزل عن تنظيمهما المادي وغايتهما، عما اذا لم يكن الجهاز الطقوسي المحدود والجهاز الطقوسي الموسع يتميزان بوضعيتهما الخاصة حيال الأسطورة. بالفعل يمكن أن يلج الجهاز الأسطوري المحدود أسطورة تتجاوزه وتميل حتى إلى إدراجه كإحدى تجلياتها، إذ يمنع الطابع المحلي للطقس، وغايته التقنية، والطابع الفوري والمقيد لآثاره غير المباشرة (المنتظرة، أو غير المنتظرة)، من استعمال فيما وراء حدوده الخاصة العلاقات التكميلية والمتعارضة للزوج مغايرة/هوية، وتجاوز مرحلة التماهي النسبي المؤقت. ومن يستطيع احتمالا استعماله في إستراتجية أوسع هم فاعلون آخرون غير أولائك الذين نراهم في الطقس: يصبح الحدث المحلي الذي يشكله الطقس احد مواضيع الأسطورة؛ وهو بشكل أدق عنصر طقس (هنا الترفاس) وليس الطقس على هذا النحو هو الذي يصبح أحد أوجه الأسطورة، حيث يدخل في علاقة تكافؤ رمزية مع أوجه أخرى



(المدينة، الأرض المحلية، الطبيعة، التاريخ...). يتضمن هذا التوسع في اتجاه الأسطورة مجازفة إذ بفعل استقلاليتها التدريجية يمكن لها أن تعيش من بعد الممارسة التي اتخذتها في مبدئها كموضوع، بل والتطور بمعزل عنها. لذا لا يعني موت الطقس موت الأسطورة، بالعكس يمكن لسياسة التراث (التي تهدف إلى صياغة أو إعادة إنتاج الأساطير) أن تتخذ النشاطات الميتة أو المحتضرة موضوعا لها (مناجم الفحم في الشمال، ومناجم الحديد في الشرق، وأوراش صناعة السفن عن قريب) بمعزل عن طابعها الطقسي أو غير الطقسي. وليس من المستبعد أن تعلن تصيير الطابع الطقسي المحدود فرجة اختفاء، في آجال مستقبلية، الممارسات الفعلية وانتشار الأسطورة في مجال مهيأ لهذا الغرض (في متحف محلي، أو حظيرة جهوية مثلا)[26]، وقد تكون الأسطورة اليوم من جهة الجهاز الأسطوري المحدود الصورة الرمزية (l'avatar) النهائية لطقس لم تكن تعبيرا عنه ولا أصلا له، وبالنتيجة يتحقق الموت الذي تعلنه، فتصيير الطقس فرجة في الأسطورة كصناعة فُرجنة نهائية.

* * *

اذا كان التشبع بالأساطير، من جهة الجهاز المحدود، هو الذي بإمكانه تهديد الطقس، فإن الأمر معاكس تماما من جهة الجهاز الموسع (الجهاز السياسي أساسا)، إذ نفاد الأسطورة هو الذي يمكنه الحد من فعاليته، وبذلك تقع الأسطورة هذه المرة بداية في منبع الطقس، وليس في منتهاه، إذ هي التي تغذيه. يحد الإضعاف المحتمل من الفعالية الطقُسية وقد يكون لتشكيل أسطورة أخرى في المنتهى في سياق الوصول استمرارية وتوسع الأول. تشتغل في منبع الطقس وفي مصبه الأساطير كـ"شواهد" كبيرة (لكن بالمعنى الذي يفيد أن المصباح يشهد ويخبر، بحسب ما اذا كان سليما أو معطلا، عن مرور التيار من عدمه)، وفي هذه النقطة نجد مبحث موت الأيديولوجيات ونهاية الروايات الكبرى. لكن ينبغي بوجه خاص التأكيد على أن كل حكم حالي، من حيث هو في جزء ما حكم الكلام والصورة، يغترف من احتياطي من الأمثلة، والرموز، وسوابق بسيطة ليست محدودة هذا من جهة، وينبغي من جهة أخرى استعماله بحذر والتحكم فيه طالما أن المبتغى



من ذلك هو إقناع الأغلبية، وتحاشي فخاخ تلك المسيرة الطويلة بين سياق الانطلاقة وسياق الوصول.

تعبِّر الخطابة السياسية في سياق الجهاز الطقُسي الموسع عن مفارقة أساسية؛ **حيث يتحدث واحد إلى الجميع وإلى كل واحد في نفس الوقت؛** إنها المفارقة المركبة من الديمقراطية التمثيلية ومنظومة الوسائط الإعلامية، **لذا ينبغي أن لا نتوقف عن التأكيد على هذا الجانب التقني.** يخاطب السياسي في النظام السمعي بصري تشكيلة من الأفراد وليس جمهورا من المناضلين، كما يتوجه إلى كل واحد على انفراد. تخضع هذه الخطابة السياسية (هذه "المداخلة" لقيود صورية، وأسلوبية خصوصية (وقد رأينا **ذلك بداية من سنوات الستينيات حيث كان كثير من خطباء التجمعات** يتكيفون تدريجيا مع الأداة السمعية البصرية التي كانت تتيح لهم، وتفرض عليهم، **التوجه بشكل تزامني إلى الجميع وموهمة كل واحد بالألفة-** شيء يشبه أثر الاعتراف الذي تطرقنا إليه سابقا).

لكن هذه الخطابة تتضمن أيضا، مع خطاب التجمعات فوارق في الخلفية. ذلك أن المناضل المقتنع مثلا يريد سماع ما يعرف أو ما يعتقد، فيوجد من وجهة النظر هذه نوعا ما في الحالة الذهنية لهاوي الأغنية الذي يريد أن يرى فنانه المفضل يغني مرة أخرى، ولكن أمامه وفي جو الحرارة الذي يكتنف مجموعة متحمسة، بينما يعتبر المتفرج التلفزيوني نسبة مئوية، ومؤشر. وقد يكون بشكل فردي خصما، أو متعاطفا، أو فضلا عن ذلك مترددا، لذا يتوجه التدخل العمومي اليوم إلى مغايرات، وإلى فوارق لا يمكن تصورها في واقعها المتفرد، والتي لا تتجلى ردود فعلها إلا في شمولية الإحصاء المجرد، وليس في الاهتزازات، وتطلعات، أو حمى جماعة مجتمعة. وبالتالي لا يمكن لمحتوى الرسالة أن يكون نفسه، وقد يكون كذلك خاصة وأنّ المناضل في بيته يختلف تماما عن المناضل خارجه، إذ يتفرد مع الذوبان في الكتلة التي لا يمكن التنبؤ بها، المجهولة والمتنوعة التي يشكلها "المتفرجون"، ويفلت بذلك خاصة لما يمكن تسميته مفارقة النبوة.

وقد أخبر الأنبياء، حاملو رسالة دينية في أوروبا في القرن الرابع عشر



الميلادي كما في البلدان المستعمرة، دوما عن مواعيد ملموسة وقريبة قالوا عنها أنه من الممكن التحقق منها على المدى القريب من طرف من وجهت الكلمة النبوية إليهم. كان الأيديولوجيون وأنبياء السياسي، الذي لم يذكروا وجود عالم آخر وحياة أخرى، دوما يحددون مواعيد بعيدة إلى حد ما لتحول هذا العالم والحياة على الأرض نهائيا، فيكون المناضل دوما مستعدا لسماع لغة التضحية والصبر شريطة أن تبقىَ ولو بقدر قليل لغة أمل، لكن الأمل لا يعبّر عنه في أي إطار كان، ولا في أي ظروف كانت. وبالنتيجة يصطدم الجهاز الطقُسي الموسع شريطة أن يتماهى بالبث الإعلامي للرسالة السياسية بصعوبتين لكل واحدة طابعا تقنيا: أولا يتوجه حديث الواحد لـمـُخاطَبين معزولين يُنظر إليهم دون أن يروا (ليس هناك أي تحليل دوركايـمي يمكنه تقديم عرض عن هذه المواجهة العملاقة والمنفردة)؛ وثانيا يوجه تنوع الـمـُخاطَبين وضرورة الإقناع كلامه، فتطغى الاعتبارات الواقعية والمعقولة، واللغة والاقتصاد على الايدولوجيا.

بناءا على ما تقدم يظهر تناقض إذاً، فمن جهة، يجب على السياسي إقناع أغلبية، الواحد تلوى الآخر، من المستمعين أو المتفرجين ومن جهة أخرى يكيف خطابه مع هذه الضرورة الديمقراطية الجديدة؛ لكنه في خلال ذلك يجنح نحو خطاب تسييري، فيستقي مقترا من مخزونه الأسطوري، ويتجاهل الحاجة إلى المعنى الذي يعبِّر عنه دوما وبطريقتهم أولائك الذين يخاطبهم. ينبغي أن تفهم الحاجة إلى المعنى هنا بالمعنى الأنثروبولوجي الذي احتفظ به أعلاه والذي يعرِّف، حسب اعتقادنا، رهان كل جهاز طقُسي، فالمعنى المقصود هو المعنى الاجتماعي، اعني مجموع العلاقة المؤسسة والمجسدة (المقبولة إذاً والمعترف بها) بين البعض والبعض الآخر. وعليه يكون المعنى الاجتماعي (الذي يهتم به الاقتصاد بالطبع، التشغيل وكل "هويات الطبقات" الموصولة به) تاريخيا أيضا، لذا يعاد تعريف علاقات المغايرة والهوية التي تنتشر في الحقل الاجتماعي أيضا، فرديا وجماعيا، في الماضي وفي المستقبل.

ربما تتيح العلاقة بالماضي للفرد أن يدرك بسهولة اكبر، من خلال آثار الاعتراف الاستعادي، علاقته بالجماعة وبالتاريخ. لذا تكتسب التجارب



المعاشة في الماضي بمرور الوقت، وهذا أمر معروف جدا، هالة خاصة ولكنها بشكل خاص، تخلق شيئا من الهوية والاختلاف: هوية مع أولائك الذين يشتركون فيها، أياً كانت طبيعتها (حرب الجزائر، مايو 1968م)، والاختلاف، وأكثر من ذلك المغايرة، مع الأجيال التي صارت هذه التجارب تاريخية بالنسبة لها. والكلمة السياسية، بمعنى معين مسؤولة عن الماضي، وبشكل أدق عن علاقتها بالحاضر طالما ينبغي لها بمخاطبة الجميع أن تحتاط من قطائع المعنى بين الأجيال. إذ في بعض الوضعيات القصوى (ألمانيا ما بعد الحرب مثلا) يمكن أن تكون لمثل هذه القطيعات عواقب محسوسة على النسيج الاجتماعي، لكن الخطر الذي تمثله حاضر دائما، فيكون الفارق بين أولائك الذين عاشوا حدثا أو مرحلة خاصة وأولئك الذين لم يعرفونها مهددا دوما بالتحول إلى مغايرة لا نقاش فيها ولا يعلى عليها، منسية أو منكرة. إنّ ما هو حقيقي عن الأحداث يكون أكثر عن الرموز، والقيم، والمرجعيات الفكرية، أو الأخلاقية التي أشركت بها، لذا لا يكفي نكران معنى الماضي حتى نعطي للحاضر معنى، وذلك ما تعيش بلدان الشرق الأوروبي تجربته.

يخاطر المسؤول السياسي اليوم، أكثر من أي وقت مضى، عند مخاطبة الجميع بعدم التكلم مع أي احد، فيرى تعاظم عدد أولائك الذين يقدِّرون بأنهم غير معنيين بالخطاب. بيد انه اذا يستحيل على المعنى أن يتجاهل الماضي، يكون الماضي أحيانا هو الذي يبدو متملصا، خاصة تحت تأثير التسارع الذي يميز ما فوق الحداثة. لازالت استحضارات قوية، حديثا أو قديما (الآلام، وعظمات الانشقاق، والظهور المعجز للحرية المسترجعة، أو في سجل اقل درامية الغزوات الاستعمارية الواجب الدفاع عنها، أو فضلا عن ذلك وفي أفق غامض تقريبا لتاريخ يبتعد يوما بعد يوم، المقاومة والجبهة الشعبية، ومنطقة لامارن la Marne، وقضية دريفوس1789) تتلاشى وتتبدد. لم تعد الخصوصيات التقنية للجهاز الطُقُسي الموسع إذاً السبب الوحيد في ما يظهر بالأحرى كنقص أسطوري: انه تاريخ المجتمعات الإنسانية نفسه الذي ربما يقيم مع الماضي قطيعة، والتي تشكل هذه الخصوصيات إحدى مظاهرها.



هكذا يتضح بشكل متساوق أنّ النقص الأسطوري نفسه هو ما يهدد العلاقة بالمستقبل. إذا استطاع القدماء التشكيك بالفعل في "أنّ وجودهم كان هباء" وأنهم قاتلوا في معارك أصبحت نتائجها غير واضحة ومثاليتها مشكوك فيها، معارك كان بالإمكان الاستغناء عنها من جميع الاعتبارات، فالشباب من جهتهم يمكن أن يعملوا على إسقاط هذا الارتياب عن مستقبلهم الخاص وإزالة الوهم عنه بمنهجية وبحذر، أو بالعكس الاستياء من عدم سماع خطاب سياسي في مستوى الرهانات الجديدة (العالم الثالث، العالم الرابع* quart-monde، الكوكب، الفضاء) التي لا تظهر لهم بالضرورة غير جديرة بتلك التي كانت بالأمس.

* * *

عالج علماء الاجتماع والفلاسفة خلال هذا القرن مسألة الأسطورة المؤسسة للمعنى في المجتمعات الديمقراطية الحديثة بشكل نسقي، وهي مسألة تلتحق في جزء منها (لكن في نظرنا من جهة واحدة فقط) بمسألة "تخليص العالم من السحر" كما عبّر عن ذلك بشكل جيد عنوان كتاب مارسيل غوشي Marcel Gauchet[27] - يتفق هذا الكاتب مع كتاب آخرين (لويس ديمون L. Dumont كاستورياديس Castoriadis) على أن ما يتفكك في الديمقراطية الحديثة هو التماهي بين الدين والمجتمع. بالفعل، إذ يرى هؤلاء أن الدين كان يمثل في وقت سابق على الفترة الحديثة "المجتمع بعينه"، وكان "ينظم العالم حسب تراتبية"، بما فيه الاجتماعي. تفتح نهاية هذا الدين "الشبيه بالمجتمع" ("تخليص العالم من السحر" بالمعنى الذي يستعمله مارسيل غوشي الذي يعتبر منطقيا أن المسيحية باعتبارها دين الإنسان وليست دين المواطن تشكل نهاية هذا الدين) الطريق أمام ما اسماه كاستورياديس "الاستقلالية"[28]. فالمجتمع "التابع" «hétéronome» بالنسبة

(*) استعمل مفهوم العالم الرابع لأول مرة في عام 1969 من طرف القس جوزيف فريزانسكي لإعطاء تسمية جماعية ايجابية وباعثة أمل للأشخاص الذين يعيشون وضعية فقر مدقع. والعالم الرابع هو تلك الشريحة من الساكنة الأكثر حرمانا، التي لا تتمتع بنفس الحقوق التي تتمتع بها الشرائح الأخرى والموجدة في جميع البلدان، الغنية منها والفقيرة. (المترجم)



له هو ذلك المجتمع حيث «يقبل الناس بأن يثبِّت الماضي هويتهم الاجتماعية عبر التاريخ، والتقاليد، والآلهة، الخ»[29]. أما التصور المعاكس، كما يذكر فانسان ديكومب، فيمكن أن يؤدي إلى الطوباوية طالما انه يرفض كل تحديد بالماضي، ولكن يضيف بالقول أن هذا التصور ليس تصور كاستورياديس الذي يرى في "الوضعية الذاتية" «autoposition» مكانة كل مؤسسة إنسانية، إذ "تتأسس بعض المجتمعات بذاتها في التبعية hétéronomie: تريد أن يكون لها أربابا، وقوانين مقدسة، ونظام أشياء منيعة، لكن المجتمع الغربي فيحاول بمشقة أن يتأسس في الاستقلالية"[30]. ولذا فمشكلة الاستقلالية والمسؤول السياسي هي معرفة باسم من تكون الخطابة، وكيف يمكن للديمقراطية أن تنحصر ذاتياً، على حد تعبير كاستورياديس، بدءا من اللحظة التي لم يعد فيها هذا الانحصار الذاتي autolimitation، هذا "الحد من الذات بالذات في تكوين الأعراف"، كما يشرح فانسان ديكومب، مخولا لعبادة، للدين الشبيه بالمجتمع. والواقع أنّ الديمقراطية ليست الكلمة الأخيرة، إذ مهما يكن، يمكن لقرار أغلبية أن يقضي عليها "بطريقة ديمقراطية" ويسلب الأقلية حقها في التعبير، ولذا ينبغي أن تصطحب الديمقراطية بتربية «في، وبالديمقراطية، ومن أجلها»[31].

ينتظم تحليل فانسان ديكومب لـ"مشروع الاستقلالية"، مثل الأعمال التي ينطبق عليها، حول ثلاثة مفاهيم وهي: الثقافة بالمعنى الأنثروبولوجي، والدين كشبيه الاجتماعي، والقطيعة. يحتل الطابع الأنثروبولوجي (الثقافة بالمعنى الواسع) صلب تفكيره النقدي: يقاوم الاجتماعي، والماضي، والأعراف كل محاولة تعتنق إرادة تحويل فردية، مقتفيا في هذه النقطة فيتجانشتاين Wittgenstein في كتابه الموسوم *Remarques sur «Le Rameau d'or» de frazer* وشرح بوفريس Bouveresse له، حيث يعترف بسذاجة بالفكرة القائلة بأنّ الإنسان قد يقرر خلق لغته ونمط حياته، تدعمه في هذا الموقف فرجة أحداث الساعة حيث يقول: "سيقال، ليس من دون سبب، أن فيتجانشتاين رجل محافظ. لكن ربما نحن أحسن استعدادا لفهم أحكامه بعد حلقات بعد حداثية عظيمة مثل تأميم الزراعة الروسية، والثورات الثقافية الصينية والكمبودية، واليوم، فضلا عن ذلك، "التنظيم" المستبد في رومانيا



الذي يريد محو القرى القديمة لاستبدالها بمراكز استغلال زراعي متحضرة جدا"[32]. يندرج هذا التذكير بـ"سمك" الواقع في اهتمام استراتيجي واضح: «الاعتراض على التوجه الذي يختزل الاجتماعي (الأعراف، المدنية القديمة la *politeia* antique) في السياسي الحديث (السلطان، والقانون الموضوع بوضوح من طرف مشرع يمكن التعرف عليه)»[33].

بناءا على ما سبق نتصور أنّ مبُحث القطيعة (ومبحث الدين "الشبيه بالاجتماعي" الذي يسبق ويولد إحدى صياغات هذا المبحث) يمكن أن يطرح لفانسان ديكومل بعض مشاكل تأويل، وإن لم يقل ذلك صراحة. فالكتاب الذين يعود إليهم ينتمي كلهم لمنظري القطيعة، أياً كانت المتعارضات التي تعبِّر عنها (تراتبية/ فردانية، دين/ نزع السحر، تبعية/ استقلالية). بيد أن كل نظرية خالصة قد تجازف بالاستخفاف بالدوام العنيد للتاريخ، والثقافة، والأعراف، وبالتالي يكون كل مشروع استقلالية راديكالي معرض لخطر الاستبداد، ومن ثمة يمكن لكل نظرية حول الفردانية أو التخلص من السحر أن تميل إلى تصور ضيق، غير أنها غازية للسياسي، ومثال ذلك نظرية الإجماع؛ فيكون التفكير حول السياسي هنا تفكيرا حول الحدود التي لا ينبغي تجاوزها.

سنتوقف عند نقطة معينة لتوضيح مسألة النقص الأسطوري، ذلك النقص الأسطوري للدّين "شبيه الاجتماعي". تعتبر الوثنيات التي يحيل إليها مثل هذا المفهوم (تُقدم الديانات الموسومة بـــ"التاريخية"، خاصة المسيحية، على أنها ديانة تحدِث قطيعة بين الدين والسياسة) انساق حيث يكون النشاط الطقُسي معمما ومتنوعا في آن واحد. لا يقصي كون كل مراسيم شعائرية تهدف إلى تأسيس هويات نسبية من خلال مغايرات وسيطة وجود، بل بالعكس تنوع الأشكال الطقسية ولا عملاء مجموعة من الشعائر، وتنوع المؤسسات التي تلجأ للممارسات الطقسية، ولا الغايات الواضحة لقائمة من الشعائر. بتعبير آخر نقول أن بعض الطقوس، في المجتمعات غير الغربية وغير الحديثة، لها غاية سياسية بامتياز (تهدف إلى تسيير العباد) تفعّل في إطار مؤسسات سياسية من طرف عملاء ذوي مسؤولية سياسية بشكل



أولي، وآخرون غير ذلك. وعليه لا يـمكن إذا ما أردنا مقارنة الأشكال السياسية في هذه الـمجتمعات مع العالم الحديث أن نكتفي بشكل أولى، بمرجعية غامضة إلى "الـمجتمعات القديمة" أو "غير المتمايزة". ذلك أن مفهوم "اللاامتاميز" يطرح مشاكل أكثر مما تطرحه ضمنيا المفاهيم التطورية (بدائي، قديم) التي شاع استعمالها في الأدبيات غير الأنثروبولوجية: لا يمكن لتعددية الأشكال السياسية في العوالم الإفريقية، والهندية الأمريكية، والأقيانوسية التي احتلتها الأمم الأوروبية، والتمييز المؤكد للأجهزة السياسية والأجهزة المسؤولة عن تأويل الطبيعة، وصحة الأفراد أو الأحداث الطارئة في الحياة اليومية أن تقبل استعمالا مرجعيا شاملا وعشوائيا. في الكثير من التحاليل المعاصرة، يبقى ما هو "قبل الحديث"، و"القديم"، و"غير المتاميز" ذلك اللامفكر فيه الذي يجعل الباقي مفكّرا فيه بالتضاد.

سنستخلص لغرض حديثنا الفوري نتيجة تتعلق بالخلفية والمنهج، تفيد أنّ الدين الذي يستقل في الحداثة المسيحية لا علاقة له بما نشير إليه "بالدين" عندما تكون مرجعيتنا بشكل شامل إلى مجموع المجتمعات الوثنية. وقصدنا من وراء ذلك ليس أن نوحي بأنّ تطور دين كوني، دين يتوجه في مبدئه إلى الإنسان وليس إلى ممثلي جماعة ثقافية خاصة لا يمثل "منعرجا" في التاريخ الإنساني، خاصة تاريخه السياسي. لكن ظهور وانتشار مثل هذا الدين يضاف إلى ما هو موجود ولا يلغيه. وبذلك تتواصل العلاقة المطقسنة مع العالم، خاصة في الدائرة السياسية وليس فقط في المناطق النائية من العالم الريفي المتوقع أن تصبح أرض رسالة؛ تتواصل لأنها بالفعل من نفس طبيعة الاجتماعي، ولأنّ معالجة الاجتماعي (فصل المغايرات، والاعتراف بالهويات) هو عمل طُقسي وسياسي بامتياز.

ليس العمل على استقلالية الاجتماعي والسياسي عن الدين الكوني بالأمر التلقائي طالما أنّ هذا الدين بالضبط لا يمكنه قبول الغاية الموكولة لقائمة شعائرية قبل ظهورها. ولأنّ الطقس مسألة أرضية وبشرية، فإنّ "آلهة" الوثنية الحاضرة أساسا في شكلها المادي تمثل شفعاء، ووسطاء، وليس المرسل إليهم النهائيين في الفعل الطقسي. طالما تصبو الكنيسة إلى الكونية،



وأن تكون وسيطة بين كل فرد والرب، فلا يمكنها القبول قانونا لا بالأوجه المحلية النابعة في التربة المحلية، ولا البعد الملازم الذي حاولنا تلخيصه في الفصل الثاني: باعتباره جهازا بيبشري، وسياسي على وجه الخصوص. ويمكنها، باعتبارها قوة منظَمة سياسيا، المفاوضة مع بعضهم بعضا، والتغاضي عن الوثنية الفلكلورية للكاثوليكيات المحلية، وإبرام اتفاقات أو معاهدات بين البابا والأمير. لكن الكنيسة حاولت عبر التاريخ عندما كان بيدها زمام الأمور، تطهير مواطِن الرسالة من الوثنية والتدخل في النقاش والحياة السياسيين، فاختار الإصلاح في قلب التيار المسيحي بالأحرى الحل الآخر، وحاول التذكير برسالة المسيحية "الروحية" وإخراجها من شؤون هذا العالم، وتحريرها من الطقس، والصور، والأساطير التي أشركت بها. ولا زالت الكنيسة الكاثوليكية إلى اليوم منقسمة بين إغواء التدخلية والمطقسنة من جهة، ورسالتها الروحية حصرا من جهة أخرى[34]. لكن تبقى في الخلفية مسالة حقيقية ألا وهي مسالة علاقة الدين الشخصي والكوني بالطقس (بما يعتبره كستورياديس، الذي يضن أنه يتبع دوركايم في هذه النقطة، دينا "شبيها" بالمجتمع). يمثل الطقس بالنسبة للدين الشخصي والكوني على هذا النحو، عدوا، فإما نقاتله أو نتجاهله.

و بداعي الاعتراض، سيقال أن الكنيسة تتوفر على مراسيمها الشعائرية، وأنّ الاحتفاء بالتضحية المؤسسة للمسيحية يمثل طقسا بامتياز. في فصل مثير للاهتمام جدا من كتابها الاخير[35]، تنطلق دانيال هيرفيو ليجي Danièle Hervieu-Léger هي أيضا من تمييز بين المجتمعات غير المتمايزة والمجتمعات المتمايزة، الذي ربما لم يكن ضروريا لطريقتها التي حاولت بها تحديد مميزات مجموعة من الشعائر بالنظر إلى أشكال أخرى من المراسيم الشعائرية. تذكِّر الكاتبة، معتمدة على أعمال موريس هالفكس Maurice Halbwachs، بأنّ الذاكرة الدينية الجماعية تتأسس وتبقي على نفسها بطريقة «ليكون بإمكان الماضي الذي يفتتحه الحدث التاريخي للتأسيس أن يدرك في كل لحظة ككلية معنى totalité de sens»[36]. هذا البعد المعياري للذاكرة الذي يمر، كما يبدو لنا، عبر إعادة تفعيل الأسطورة التأسيسية، ويعرِّف من هذا الوجه، ذاكرة سياسية لا يخص، كما تعترف الكاتبة بذلك،



الذاكرة الدينية على هذا النحو: في حالة الذاكرة الدينية، «تجد معيارية الذاكرة الجماعية نفسها مضاعفة، لأنّ المجموعة تعرِّف نفسها موضوعيا وذاتيا كنسب مؤمن [...] تتعالى هذه الاستمرارية على التاريخ، فهي مؤكَدة ومُتجلية في الفعل الديني بشكل جوهري المتمثل في صنع ذاكرة *faire mémoire* (anamnèse) بهذا الماضي الذي يعطي معنى للحاضر ويحوي المستقبل. تشتغل ممارسة ذكر تاريخ الأحداث السابقة، أو صنع الذاكرة، في غالب الأحيان في شكل طقس»[37]، وعليه نحن بالكاد في تحليل الديني، وليس تحليل الدين. تكون الممارسة المطقسنة أيضا، كما بيّنت دانيال هيرفيو ليجي، «تأسيسية للبعد الديني في المراسيم الطقُسية العلمانية، شريطة تحيّين هذا البعد: هكذا تتخذ الطقُسية السياسية بعدا دينيا خاصا كلما كانت وظيفتها الأساسية إعادة استحضار ذاكرة الأصول المجيدة في الحياة السياسية العادية»[38]. يضع دور صنع الذاكرة l'amnese هذا في تعريف الديني تحليل دانيال هيرفيو ليجي في منظور دوركايمي (نتذكر أن دوركايم يرى في جمع من المسيحيين محتفل بالتواريخ الأساسية في حياة المسيح، وجمع من اليهود محتفل بالخروج من مصر، أو مواطنون يحيون ذكرى حدث تاريخي كبير من أحداث التاريخ الوطني، وقائع من طبيعة واحدة، خاصة في الدور الذي يلعبه إحياء الذكرى في ذلك)[39]، فجاء الاستنتاج الذي توصلت إليه والذي تضمنته إحالة أسفل الورقة[40] واضحا: «... ليست كل مجموعة مناسك اجتماعية سياسية، أو قضائية، أو غيرها، ولو ضمنيا، دينية أياً كانت في جهة أخرى أنواع التقارب المتماثلة التي تفسح له المجال: فمراسيم الطُقوس التي تؤدى بمناسبة الانتخابات، أو مؤتمر حزب، هي مجموعات طُقسية تمثل خصائص مراسيم طُقسية دينية بامتياز، بينما في حالة مظاهرة بمناسبة أول مايو مثلا، يمكن أن يتأكد البعد الديني بشكل واضح جدا، طاغيا اذا اقتضى الأمر على البعد السياسي للطقس». إذا أضفنا، كما تفعل دانيال هرفيو ليجي، انه يوجد قدرا من الديني مطقسن بشكل ضعيف أو قوي (تذكر طوائف الميدان secte de terrain البروتستانتية، والصحابة les quakers، والبهائية، حيث يشكل صنع الذاكرة l'amnese ممارسة غير طقوسية المجموعة الدينية على هذا النحو بما هي مجموعة



دينية) وعليه يمكن القول كخاتمة باستقلالية الممارسة الطقسية (تحت الوجهان اللذان تميزهما دانيال هرفيو ليجي) عن الدين. فهذه الممارسة الطقسية هي بالذات التي تعمل في الفعل السياسي، والتي من خلالها ليس للمرجعية إلى الماضي معنى إلا بالنسبة لاستحضار المستقبل في الخطابة الذي يكون رهانه كله أرضي وبشري بشكل حصري.

تبقى السياسة اليوم كما كانت عليه بالأمس، اعني بذلك أنها طُقسية. وتبقى مُزوِدة بمعنى اجتماعي وارضي، لذا يكون مرد أزمتها الحالية إلى كونها مسؤولة عن إخفاقاتها الماضية، وإلى كونها لم تقدِّر جيدا قياس مجالها الجديد. ليس من العبث، من وجهة النظر هذه،التفكير في هذه الإخفاقات، وفي مفهوم "النبوة" الذي يعتبر دائما مسؤولا عنها، وأن نرى في ذلك نوعا من دوخة الاستقلالية مثلما وقع لفانسان ديكومب، أو "انحرافا دينيا" مثل إمنويل تيراي Emmanuel Terray. أثار هذا الكاتب[41] مؤخرا المسائل التي استطاع البعض طرحها بعد سنة 1989م (لكن نتفق معه في انه طرحها هو بذاته، كما فعل آخرون، من قبل بكثير) بالتساؤل اذا لم يكن لسنوات يدافع عن ما لا يقبل التبرير. يرى ذات الكاتب أن تحول الماركسية إلى معتقد مغلق تسيّره مجموعة رجال الدين إحدى الأسباب، وأحد نوابض استلاب المناضلين. وتلك وجهة نظر تلخصها دانيال هيرفيو ليجي بفعالية كبيرة في قولها: «لقد إستدمج المناضلون بشكل أفضل مزايا تجريدهم السياسي إلى حد حيث أصبح مصنفا في نظرة شاملة للعالم تسمح لهم بأن يتصوروا انتماءهم إلى فريق الخير في صراع حتى الموت ضد فريق الشر، وحيث يتحد كل أولائك الذين يقاومون الحقيقة المعرَّفة من الهيئات العليا. يتغذى الانحراف "الديني" للماركسية في العرض الذي يقدمه إمانويل تيري من فساد السياسة داخليا يهدم قدرتها المستقلة في التأسيس الذاتي. يدب هذا الفساد في المسار الذي تعرف السياسة نفسها من خلاله، لأغراض التعبئة العامة، على أنها حقيقة كتبت من قبل عن الاجتماعي والتاريخ. فالتهم ما "قد كان هنا من قبل" الذي يقول به السلطان ما سمي "ليس بعد" "pas encore" للطوبوية[42]».



ولأنها طُقسية بالفعل ومقيدة في جهاز طقُسي موسّع، يكون للسياسة شأن بالشعيرة، بحيث نجدها دائما بين نوعين من الأساطير: تلك التي يقدمها لها التاريخ في شكل خام أو موضوعة سابقا، وتلك التي ينبغي لها خلقها لصنع التاريخ، وكلها مرتبطة فيما بينها برابط معنى يحدده مصير مشترك. سيشهد على كفاءة السياسة (وطقوسها) في تسيير العلاقة مع الماضي انطلاقا من متطلب المعنى، متى تم تحويل الأساطير القديمة إلى أساطير جديدة (ولو لقلب المفاهيم بطريقة ثورية)، لكن المفاوضة الأبدية للطقس مع أساطير المنبع والمصب دقيقة جدا؛ مع العلم أنها مفاوضة من فعل فاعلين تاريخيين حقيقيين يعملون تبعا لمصالح خاصة وظروف خصوصية، لذا أمكن أن نرسم بمفاهيم أعم الحوادث العارضة الممكنة التي قد تطرأ على العلاقة طقس/أسطورة. يمكن للشعيرة أن تنمو بطريقة غير متحكم فيها من المصب بفعل تفاسير عقدية متزايدة التي تشكل موضوعا لها، فينحصر نحو المنبع، وتعيد صنع التاريخ وأسطرته؛ حينها تفلت من مراقبة الطقس شريطة أن يكون موضوع هذا الأخير معالجة المغايرات والهويات النسبية. ذلك ما يشير إليه بوضوح تام إمنويل تيري عندما يؤكد، أنّ من بين أسباب انحراف الماركسية، تطلقيها للعلم (طلاقا تأسيسيا لآثار الاعتراف الدائرية التي تمنع كل انفتاح على الآخر - الآخر الاجتماعي والثقافي بلا شك، ولكن بشكل أوسع الشيء الجديد الراديكالي، ذلك الآخر المختلف تماما le tout autre الذي يكتشفه العلم تدريجيا بكل تصاغر -)، وعلى نسيان الفرد (الفرد باعتباره آخر نهائي، أو أول الذي يجر نسيانه، ذلك الماس الكهربائي الحقيقي للفكر، تقلص الهويات الجماعية التي تعتبر مُطْلقة بشكل نهائي).

وعلى العكس من ذلك، بالإمكان أن نخشى اليوم تبدد الأسطورة في المنبع، وأن يعرّض ضياع معنى التاريخ الفكر وتسيير المستقبل للخطر، لكن اتساع الآفاق التي فتحها مفهوم النهاية والموت في الفكر المعاصر (نهاية التاريخ، والأيديولوجيات، والروايات الكبرى، وموت الإنسان، ونهاية الدين) ونتيجته الطبيعية العرضية المتمثلة في رواج نقيض هذا الموضوع (العودة) يمكنه أيضا أن يشد انتباهنا: ذلك أن من يستكشفونها يتحدثون أيضا عن لغة الأسطورة؛ وعليه يمكننا، بطريقة مشروعة، أن نتساءل عما إذا



لم يكن حداد الأسطورة الذي ينظم الفكر المعاصر في سجلات متنوعة جزءا من أسطورة أكثر شمولية والتي، شبيهين بالمناضلين الذين حجب نظرهم بالأمس، لا ندرك حركة انحصارها من المصب نحو المنبع[43].

قد لا تكون نظريات النهاية من هذا الوجه إلا تمثيلا إضافيا لأشكال متنوعة واحتمالا معاكسة، التي تتمثل الأسطورة من خلالها كحقيقة يعمل الطقس على تسييرها، غير أن انفتاح التاريخ البشري على المجال العالمي لا يظهر إلى غاية الآن في التمثلات التي يشكل موضوعا لها إلا على شكل حداد -على الأوهام المفقودة - أو على تقديس -الإجماع المعقود، ولكنه يعتقد في جميع الحالات أنه يدفن الأسطورة.

ومع ذلك، من المستحيل أن تموت الأسطورة، والطقس، فأقصى ما يمكن أن يحدث أن يحل احدهما مكان الآخر عندما يعوض الحلم الفعل، أو عندما يكون الفعل، بشكل عكسي، آلي وروتيني. ولأنها تفعّل نفسها في جهاز موسع، تبدو مجموعة الشعائر السياسية أحيانا بعيدة كل البعد عن الأساطير، التي تؤسس في المنبع أو في المصب، وجودها ومشروعها. لكن المسؤولين عنها يعرفون مليا أن المشروعية والغاية ينبغي أن تقبلا التمثل والتمثيل، وإن نسوا ذلك، فالتاريخ والمجتمع كفيلان بتذكيرهم بذلك.





الفصل الخامس

العوالم الجديدة

يمكننا في الأخير أن نتحدث عن المعاصرة، لكن تنوع العالم يتشكل من جديد في كل لحظة، وتلك هي مفارقة اليوم؛ لذا ينبغي لنا أن نتحدث عن العوالم وليس عن عالم، وعلينا أيضا أن نعرف أن كل واحد منها متصل بالعوالم الأخرى، وأن كل واحد منها لديه على الأقل صورا عن الآخرين - صور من المحتمل أن تكون مشوهة، مغلوطة، صور يعيد بناءها أحيانا أولئك الذين، يستقبلونها فيحاولون قبل كل شيء أن يجدوا فيها، ولو اقتضى ذلك خلقها، الملامح والمباحث التي كانت تحدثهم عن أنفسهم قبل كل شيء، صور يبقى مع ذلك طابعها المرجعي جليا بشكل لا يمكن لأحد أن يشك في وجود الآخرين. هؤلاء أنفسهم الذين يؤكدون، بأقصى ما يمكن من الصرامة على هوية لا تختزل ولا تمس، لا يستمدون قوتهم وقناعتهم إلا بمعارضتهم لصورة آخر يأسطرونه للتخلص من حقيقته التي لا تطاق.

كل حداثة واقع وصعوبة الأنثروبولوجيا اليوم مردها إلى تعايش المفرد الذي يقتضيه نعت "معاصر" وتعددية العوالم التي يصفها، لذا ينبغي أن نفهم تعددية العوالم بمعاني متعددة. تشكل الأمم عوالم بالنظر إلى عوالم أخرى، كما تحاول تحالفات أو كنفدراليات أمم أن تشكل عوالم، بنفس المعنى السياسي للمفهوم، هكذا يمكن الحديث عن العالم الروسي والسوفيتي، ولا زال الحديث عن العالم الغربي جاريا. بالخروج من التعاريف السياسية والجغرافية، يصبح المفهوم إشكاليا، إضافة إلى مفهومي المجتمع والثقافة. ذلك أن هذا المفهوم لم يكن موضوع نفس الجهود الفكرية النسقية، ولذا ينبغي إتباع الاستعمال الشائع فنلاحظ أن كل مجتمع



(أو كل "عالم" بالمعنى السياسي للمفهوم) يتكون من عوالم عديدة : ناس العالم gens du monde ليسوا كثر (حتى وان كان "رجل العالم" ليس بالضرورة ارستقراطيا)، ولا نجدهم مبدئيا في العالم العمالي أو العالم ألفلاحي. لذا يكون استعمال هذا المفهوم نوع من البدل الرخو (اقل تنظيرا) لمفهوم "الطبقة". كما تحيل فكرة العالم دوما مع ذلك إلى فكرة التفرد والاستقلالية النسبية، ومن الطبيعي إلى خصائص مميزة. وعلى أي حال، نجد نفس الاستعمال للمفهوم في إشارة إلى الجماعات التي تشترك في نشاط معين، ومن وراء ذلك في بعض العادات، والمرجعيات والقيم، وعلى هذا النحو نتحدث عن عالم المالية أو عالم الرياضة. وسّع بعض علماء الاجتماع حديثا في معنى هذا المفهوم إلى درجة جعلوه يدل على القيم التي تقاس بها بعض العظمات[1]. طالما لا زلنا نتذكر عبارة "مواطن العالم" التي بنيت ضد فكرة وحقيقة الحدود والكتل، ينبغي لنا في ما وراء معاينة التنوع وتغاير العناصر أن نضطلع بدراسة التناقضات والضروريات التي تكمن وراءها. أن يكون العالم المعاصر موحدا من قبل ومتعدد دوما، وأن تكون العوالم التي تشكله غير متجانسة ولكنها مترابطة فيما بينها، ذلك ما ينبغي لنا أن نتطلع لفهمه. وإذ هو ملائم وغير أكيد في نفس الوقت، يكون استعمال مفهوم "العالم" ذي دلالة، ولذا تسترعي التقطيعات من مستويات متنوعة الذي يتيحها في النسيج المرصوص والمعقد للمعاصرة في المقام الأول انتباه عالم الأنثروبولوجيا.

على هذا النحو إذاً هو نظام الواقع الجديد الذي يعرض نفسه على نظره: تلك الحدود الجديدة التي لا تـُخلط مع التخوم القديمة للاجتماعي والثقافي. تمر عبر هذه العوالم الجديدة علاقات المعنى (المغايرات-هويات المؤسسة والمجسدة في رموز) التي تصنع التقاطعات، والتداخلات، والقطائع تعقيد المعاصرة. وأياً كان نظام الواقع التي تنتمي إليه، تشترك العوالم في المفارقة التي تعرّفها؛ إذ تعبّر في نفس الوقت على التفرد أو التميز singularité الذي يؤسسها والكونية التي تجعلها نسبية. تصنع هذه المفارقة صعوبة الأنثروبولوجيا في المستقبل، وتلك صعوبة من مستوى منهجي نجملها في السؤال التالي: كيف يتم اختيار الموضوعات الإمبريقية حيث يمكن إدراك مفارقة العوالم الجديدة؟



تتضاعف الصعوبة بغياب تجانس العوالم، ذلك أنّ البعد الفردي (الذي يشكل في حد ذاته عالما شريطة أن تحمل المرجعية مجموع الرسائل السياسية الاقتصادية، وبشكل أوسع الإعلامية للمعاصرة)، والعوالم الاجتماعية التي يعبُرها ويهيكلها ليست متجانسة، وعليه يمكن لقيم عالم (مثل عالم المؤسسة) أن تشتغل في عوالم أخرى (عالم الرياضة، والطب مثلا). وعلى عكس ذلك، لا يشترك كل أولئك الذين ينتمون إلى نفس العالم بالضرورة في نفس القيم؛ فهم لا ينتمون إلى عالم إلا من بعض الأوجه (لا العالم العمالي، ولا عالم الفلاحين، ولا العالم الفني عوالم متجانسة).

بالنتيجة يمكن القول أن الأنثروبولوجيا اليوم تخضع لتحدي مزدوج ومتناقض، وأما التحدي الأول فمرده إلى أن كل الظواهر الكبرى التأسيسية لمعاصرتنا (اتساع النسيج الحضري، مضاعفة شبكات النقل والاتصال، توحيد شكل بعض المرجعيات الثقافية، كوكبة المعلومة والصورة) تغيّر من طبيعة علاقة كل واحد منا مع محيطه ("المحيط" أو "الوسط المكتنف"، هي مقولات بذاتها في تطور محسوس طالما تتقلص بشكل كبير المسافة بين "القريب" و"البعيد"). ومن ثم تتشكل من جديد مقولة الآخر لأنه، اذا كانت هذه الظواهر تجنح إلى اختزالها أو محوها، يفضي البعض من ردود الأفعال التي تحدثها (إبغاض الأجانب، العنصرية، الحماقة ألهوياتية) بالعكس إلى تصلبها ليس هذا وحسب، بل أيضا إلى جعلها أمرا غير معقول، غير قابل للتجسيم في رموز - فاتحة الطريق أمام حماقات فتاكة محتملة لا تخلوا من مثيلات تاريخية.

حاولنا في موقع آخر[2] أن نبيّن كيف كانت تنبني كل هوية بالتفاوض مع مغايرات متنوعة، وكان بالنتيجة دائما في منبع الظواهر التي تُصور على أنها مرتبطة بأزمة هوية، أزمة مغايرة أعمق. ولأنهم أصبحوا عاجزين على بناء فكر عن الآخر، يقول أفراد أو جماعات بأنهم في أزمة. والحقيقة أننا اليوم، من وجهة النظر هذه، في وضعية استعجال: والقول نفسه بشكل أدق هو أنه إن أمكن التذرع اليوم بضرورة بناء "أنثروبولوجيا استعجال" (إسهابا في شرح عبارة "اثنوغرافيا استعجال"، التي استعملت حتى وقت غير بعيد بخصوص دراسة "أواخر المتوحشين")، إنما يكون ذلك انطلاقا من معاينة



أزمة المغايرة المعممة التي تترجمها بعض الظواهر المعاصرة (النعرات الأصولية، النعرات الوطنية، أزمة الدولة، أزمة "الأسلاك الوسيطة"، "تصيير العالم فرجة"، وتجليات أخرى تدل عليها بشكل جيّد الكلمة الفرنسية الرائجة، وهي كلمة Exclusion "إقصاء"). لذا يكون الحديث عن "أزمة المغايرة" هو حديث عن "أزمة المعنى" بالمعنى الأنثروبولوجي للمفهوم، وعليه فالأنثروبولوجيا مدعوة بالطبع لدراسة هذا النقص في المعنى الذي يبدو أنه يؤثر في المعاصرة برمتها، بينما كانت تدرس حتى الآن تجليات هذا المعنى في وضعيات من نمط كولونيالي انطلاقا من مفاهيم، مثل مفهوم "التماس الثقافي" أو "مفهوم "الهيمنة".

أما التحدي الثاني فمرده إلى كون في وضعية "ما فوق الحداثة"، تختفي الوقائع المحددة الموضع والمجسمة في رموز، التي كان يهتم بها عالم الإثنولوجيا تقليديا. ولذا إن أرادت الأنثروبولوجيا أن تتجنب مرة أخرى فخاخ "اثنوغرافيا الاستعجال" وترفض أن تعتبر نفسها كعلم يتلاشى تدريجيا في معاقل أقلية في طور التبدد، ينبغي لها أن تذهب إلى قلب الظواهر التي أتينا على ذكرها، ودراسة "أزمة المعنى"، "أزمة المغايرة" حيثما تتجلى، بأشكالها الأكثر تنوعا، واحتمالا الأقل توقعا. كما ينبغي لها اختيار ميادين وبناء مواضيع في ملتقى العوالم الجديدة حيث تختفي العلامة الأسطورية للأماكن القديمة.

لكن عالم الأنثروبولوجيا يمتلك، حتى يتسنى له ذلك، بعض المراصد، نود على ذكر البعض منها اختتام هذا البيان على شكل حصيلة وانفتاح.

وعليه نقترح إذاً التطرق، حتى نخلص من هذا العمل، إلى ثلاث عوالم جديدة، وإن كان ما فيها من جديد نسبي تماما بالطبع، مرده إلى طبيعة النظرة الملقاة عليها مند فترة وجيزة: إنه الفرد الذي، بصرف النظر عن التأثير الذي تمارسه التفاعلية الرمزية الأمريكية، هنا أو هناك، دخل منذ سنوات عدة في الحقل الدوركايمي للعلوم الاجتماعية الفرنسية الذي أمامنا؛ ثم الظواهر الدينية الناتجة عن الاستعمار، أو الإبعاد إلى العالم الجديد والتي يمكننا أن نتساءل مجددا بشأنها بمناسبة تجددها وتوسعها الحالي؛ والمدينة في الختام، التي تشكل موضوع تساؤلات عديدة- وكأن المجال



الحضري يحمل كل التساؤلات التي يستحثها المجال الموحّد لكوكبنا- في الوقت نفسه الذي تولد شك حول طبيعتها وحدودها، فأصبح التساؤل كالتالي: هل المدينة عالم أم هل أصبح العالم مدينة؟

ينبغي أن نعزي إلى ميشال فوكو إعادة إدماج الفرد في حقل العلوم الاجتماعية في فرنسا. أراد هذا الكاتب بالفعل في أعماله حول الحمق، والجنس، والسجن، والتي وضعته في وجه كلية وجود omniprésence الأجهزة المؤسساتية والمعايير الرسمية، الالتفاف من حول العقبة وتحليل أنماط الفعل، فكتب في مؤلفه الموسوم *La Volonté de savoir*[3]: «يجب أن لا يحتسب التحليل بمفاهيم السلطان، وسيادة الدولة، وأشكال القانون، أو الوحدة الشاملة لهيمنة ما، معطيات أولية: إنما هي أشكالها النهائية». هكذا ترتسم مقاربة أنثروبولوجية للتاريخ قد تكون مقلقة كما هي عند ميشال دي سارتو Michel de Certeau ولكنها بالكاد وشرعيا أكثر أنثروبولوجية من مقاربات أخرى، لأنها تتخذ المؤسسة موضوعا وليس نقطة انطلاقة أو مفتاح قراءة.

يؤدي فك المأسَسَة والشمولية عن الطريقة الأنثروبولوجية بالضرورة إلى اهتمام أكبر بالمسارات الفردية، فأصبح مفهوما المجال والفردية individualité أساسيان لهذا التوجه الجديد. في هذا الصدد، يميز ميشال دي سارتو في مؤلفه الموسوم *L'Invention du quotidien*[4] المكان الذي يعتبره مساحة هندسية عن المجال باعتباره مكانا. وعليه يكون الفهم الشامل للمدينة (ذلك الذي يمكن القيام به من أعلى الطابق العشر بعد المئة من مركز التجارة العالمية) - وجهة النظر الشمسية - لا علاقة بما سيكون لدينا من المعرفة بعد الهبوط إلى مستوى سطح الأرض. في الأسفل، يقع المشاءون في عدد كبير من خطوط السير الممكنة، لذا يدعونا ميشال دي سارتو لتحليل ''الممارسات الميكراوية المتفردة والعديدة''، ممارسات المجال التي بإمكانها التحايل على التنظيم الكلي.

يقدم ذات الكاتب هذه الطريقة على أنها باقي ومعكوس التحليل الذي قدمه ميشال فوكو عن بنيات السلطان، مضيفا بالقول أن ميشال فوكو نقل في الحقيقة التحليل "نحو الأجهزة والإجراءات التقنية" القادرة بفضل تنظيم "التفاصيل" وحده على تحويل كثرة إنسانية إلى مجتمع تأديبي. يمر إنتاج



الفضاء التأديبي عبر مطابقات واختراعات فردية بامتياز - ذلك الوجه الأسود للمبادرات المجالية التي يهتم بها ميشال دي سارتو الحساس لحرية خطابات المشاة rhétoriques piétonnières، وللإمكانيات التي تظهرها للعبة مع الانضباط الشامل والإكراه المؤسساتي.

ظهر الفرد من جديد في النظر الأنثروبولوجي بمجرد أن ولى وجهة نظره عن المؤسسة وكف عن اعتبار الثقافة كلية ينبغي الانطلاق منها في فهم التفردات singularités.

لكن نرى يظهر من جديد أيضا في انشغال علماء الإثنولوجيا الميدانيين المهتمين بالتمثلات وبفعاليتها، وكأن الفرد، أو الوعي الفردي، يحتل اليوم مكانا كبيرا، داخل المواضيع التي يتعين على عالم الإثنولوجيا دراستها، والمجالات حيث يقيّدها. لذا ينبغي أن يأخذ البناء الفردي للتمثلات بعين الاعتبار بجدية أكبر، خاصة وأننا نعيش في حقبة حيث تتهاوى الخَطابات الوسيطة les rhétoriques ويختل نظامها. بعبارة "الخَطابات الوسيطة" «rhétoriques intermédiaires» نشير إلى العناصر الخطابية الخاصة بالكزمولوجيات التقليدية، وبالأسلاك الوسيطة للمجتمعات الحديثة (النقابات، والأحزاب، وغيرها) التي كانت تعطي معنى للعالم - اعني مكانة فكرية ورمزية قائمة في العلاقات مع الآخرين، وعليه تكون ضرورة اللجوء اليوم إلى الفرد معاينة إمبريقية وضرورة منهجية.

ليس هناك أحسن من جيرار ألطاب من عبّر عن هذه الضرورة عندما يهتم بمجالات الضاحية الحضرية التي تميز حقبتنا مثلا. يمثل التحقيق بالنسبة إليه إطارا يتكون مما أسماه "أحداث الاتصال" «événements de communication» (التي يمكن أن تكون مقابلات، أو اجتماعات، أو ملاحظات بسيطة) لكن كل واحد من أبطال الحياة الاجتماعية يوجد في تفاعل "مجالات اتصال" متعددة: «تطرح المشكلة الرهيبة للذات الفردية نفسها إذاً. يوضع عالم الإثنولوجيا ومخاطبيه في وضعية تكون، من وجهة نظر كل أبطالها، جزئية ؛ حيث يكون كل واحد في تقاطع مجالات اتصال متعددة، فيحتمي في دائرة خاصة حيث يتم إبقاء الآخرين بعيدا. وعليه، لا يمكن فهم من الداخل الطريقة التي يشارك بها الفاعل sujet في اللعبة



الاجتماعية بشكل مرضي، انطلاقا من مجال الاتصال حيث جرى التحقيق الميداني، لذا يتدخل امتداد هذا التحقيق حيث لم يعد الاتصال يشكل أمرا أساسيا، ولكن الفاعلين الذي يمثلون في ذلك المشهد»[5].

تصبح المقابلة المطولة عندئذ ضرورة. وفي تلك التي تضع وجها لوجه المحقق والمبحوث، يبني هذا الأخير رواية وتمثلا لوجوده؛ يوحد وينظم، ويضع في تراتَبية مختلف الوضعيات التي ينتمي إليها، وبذلك يبني صورة عن ذاته تدمج ما للآخرين من تمثلات عنه؛ فيتحدث هكذا باعتباره فاعلا اجتماعيا، ويمكن أن نضيف بأنه يقترح في نفس الوقت صورة عن المجتمع الذي يعيش فيه.

أصبحت اليوم آثار الجمع effets de totalisation هذه بشكل متزايد من صنيع الأفراد. وعليه إذا كانت لظروف الاتصال البيفردي مسؤولية في ذلك، ينبغي أيضا الحديث بشأنها عن المجالات الجديدة للحداثة بشكل عام، والحركيات الجديدة التي تناسبها، بشكل خاص. اهتم جيرار ألطاب وفريقه بالمجالات الخصوصية للاتصال حيث تمر الذوات مرور الكرام مثلما يحدث في الأسواق، والمقاهي، والحانات، تلك المجالات، التي يقول عنها جيرار ألطاب، أنها تتأسس باعتبارها "جهات أخرى" des «ailleurs»، تبعا للسياق التي تضعه على مسافة (المدينة، العائلة، العمل، الخ). لنضف أن العديد من الظواهر غير محددة الموقع، أو المحدد موقعها بشكل مختلف عن تلك التي درستها الإثنولوجيا (التلفزيون، وسائل الإعلام بشكل عام، الصور الإشهارية، أحداث الساعة) تأجج عدم استقرار المجال ومضاعفة التغيرات على المستويات المختلفة. تغطي هذه الظواهر مفارقة تمثل بشكل أساسي من وجهة النظر الأنثروبولوجية مفارقة المعاصرة، مفادها أن حقيقة هذه الظواهر ليست محلية (تضع الصور، والرسائل التي تبثها وسائل الإعلام كل واحد في علاقة مع العالم برمته) ولكن معناها الفوري (نمط العلاقة التي تسمح بإقامتها) فردي أكثر من كونه جماعي. تسهل هذه الظواهر تحقيق آثار الجمع الفردية، فكل واحد هو، أو يضن انه في علاقة مع مجموع العالم، إذ لم يعد هناك من خطابة وسيطة تكفي الفرد مواجهة مباشرة مع المجموع اللاشكلي للكوكب، أو ما يعني الشيء نفسه، مواجهة الصورة المذهلة لعزلته.



يذكّرنا امتحان الفردية والعزلة من أوجه معينة بتلك المحنة التي عرفتها الشعوب المستعمرة أو المستعبدة. والبعد الفردي هو بالفعل أمر جوهري في كل العبادات التي درسها علماء الأنثروبولوجيا في السياق الكولونيالي، وما بعد الكولونيالي، أو أمريكا العبودية واختلاط الأجناس، لكن يتبدى أن علماء الأنثروبولوجيا لا يقدرونه حق قدره رغم أنه تأسيسي لهذه الظواهر. والقول نفسه بشكل أدق، يبدوا أنهم تأثروا بالطابع الأصلي، بل والسخيف لعملاء العبادة (أنبياء أفارقة، أمهات الأولياء البرازيليين) التي تستجيب مبادرتهم وفعلهم لنداء باطني مفرد بشكل جلي، ولم يولوا ما يكفي من الاهتمام للمسيرات المتفردة لأتباعهم، الذين غالبا ما كانوا من مرضاهم. ومع ذلك توجد هنا ميزة أساسية للعبادات التي ظهرت في الوضعية الكولونيالية، ففي أمريكا تقتبس العبادات، التي تنبني عند العبيد بالكاد من معابد تجميع آلهة البلد les panthéons الأفريقية المهيكلة أكثر، التي ارتبطت بتنظيمات سياسية قوية (مملكتي يوروبا Yoruba، وفون fon) ولكنها تنبني على قواعد جديدة، وتؤسس مجموعات جديدة، خاصة في التنظيم ذاته وتجند الأتباع على حد سواء، وتترك مبادرة واسعة للأفراد. وعليه يكون التنظيم السياسي الاجتماعي الذي من دون مرجعية إليه لا يمكن فهم ديانتي يوروبا وفون غائب هنا، والعبادات وإن بقيت ميالة للتركيب والتوحيد، محميا من ذلك أو مقصى بفعل فردانية مسؤوليها وأتباعهم. من الجانب الأفريقي تشجب حركات مثل النبوات الإفوارية الكزمولوجيات، حيث كانت تجد مجموعات إثنية ثقافية في حد ذاتها سر تنظيمها الداخلي ومعنى العلاقات الضرورية بين البعض والبعض الآخر. فكان من نتائج ذلك تهاوي واختفاء هذه الكوزمولجيات أحيانا (التي يمكن لظواهر متنوعة مثل الهجرة إلى المدينة تسريعها) وتفريد individualisation عام للإجراءات، والاستخدامات العلاجية أو الاعتناق الديني على وجه الخصوص. موازاة مع ذلك، يمكن ملاحظة أن هذه الفردانية تميز الكثير من العبادات الحالية بوضوح عند طوائف الميدان البروتستانتي les sectes de terrain protestant (عند المبشرين بالإنجيل، والمبشرين بالإنجيل عبر وسائل الإعلام les télé-évangélistes الذين يقولون لنا على الأقل شيئا حول ما هي عليه اليوم تلك



العلاقة الفردية مع التلفزيون)، ولكن أيضا في تساؤلات العديد من الكاثوليك الذي يكيّفون علاقتهم في ممارسة العبادة بحسب حساسيتهم الشخصية. سنحتفظ من ذلك بأنّ، من وجهة نظر علاقة الممارسين بعبادتهم، **توقعت العبادات التي نشأت جراء "التلامس" بشكل واسع الوضعية الحالية - والواقع أن ما يجعل الظاهرة جديرة بالانتباه أكثر هي، أنها ظهرت في الأوساط الحساسة لاستثبات prégnance التمثلات الجماعية.**

يبدو لنا طابع التوقع هذا أهلا لتمييز، بشكل أوسع، مجموع العبادات الناجمة عن التلامس، وذلك ما نريد بيانه هنا من خلال مثال دقيق، **هو مثال الأنبياء الإفواريين. نريد القول بأن هؤلاء الأنبياء كانوا، بمعنى معين، أنبياء حقيقيين، وأنّ رسالتهم كانت ذات قيمة توقعية والتي كانت تفلت من أيديهم بلا شك، وأنّ علماء الأنثروبولوجيا اليوم هم في وضع أحسن مما كان عليه أصحاب التخصص بالأمس لتقدير ذلك.**

سنعيد تناول بإيجاز دراسة حالة اشتغلنا عليها منذ سنوات كثيرة: حالة الأنبياء المعالجين في كوت ديفوار، وبشكل أوسع ظاهرة الأنبياء الأفارقة، لكننا نريد أن تكون محاولتنا من منظور جديد. شاع لوقت طويل في الأدبيات الأنثروبولوجية (وهذا المنظور كان مؤسَسا بشكل جيدا) دراسة جميع الحركات الدينية الناجمة عن قدوم الأوروبيين باعتبارها ردود فعل على حضورهم. لكن في خلال ذلك، تم تفضيل زاوية نظر معينة: الواقع أن هذه الحركات كانت تعتبر "توفيقات" «syncrétismes»، اعني مزيجا من المرجعيات التقليدية والعناصر المسيحية، فكانت تركيبة المزيج قادرة على تفسير المستقبل السياسي لهذه الحركات. هكذا إذاً، ميَّز B. G. M. Sundkler في كتابه الصادر سنة 1948[6] بوضوح بين نمطين من الكنيسة الزنجية: النمط "الأثيوبي" والنمط "الصهيوني". تدخل في زمرة النمط الأول الكنائس الأكثر انطباعا بالمسيحية، التي تحدد بأقصى ما يمكن مرجعيتها للتقاليد، فشكلت هذه الكنائس لهذا السبب المقبول جيدا من طرف التراتبية التقليدية، كما أشار إلى ذلك جورج بالانديه Georges Balandier[7] أحسن وسط لتكوين القادة المستقبليين في حركة بانتو Bantou الوطنية. أما النمط الثاني فتدخل في زمرته تلك الحركات الموصوفة بالأكثر "توفيقية"



«syncrétiques» التي حاولت بعث ممارسات منبثقة عن التقاليد الأفريقية، خاصة الممارسات العلاجية مشجعة في خلال ذلك ظهور مواهب نبوية فردية تؤكد على خصوصية أشكال الدين الأفريقية. رغم تأسيس هذا التمييز في علاقة مع سياق البانتو كما أشار بلانديبه[8] بالقول بأنّ فصل الكنائس الزنجية كان ردا على النزعة الانحصارية عند البيض في الكنائس مثل *Dutch Reformed Church*، واعتبر بشكل عام الأمر إجرائيا في سياقات أخرى.

تعتبر هذه التحاليل القديمة التي يقدمها بنغت سوندكلير Bengt Sundkler مثالية من حيث الطريقة التي درست بها الحركات الدينية الأفريقية إلى غاية اليوم؛ أي بمرجعية إلى ماضي احتفظت بجزء منه وإلى حاضر حيث كانت تظهر، أو لا تظهر، بالنظر إلى طبيعة هذه العلاقة مع الماضي (تشكيلة توفيقيتهم) وكأنّ لديها وجاهة سياسية.

لنعود الآن إلى المثال الإفواري، الذي ينطبق عليه تمييز سوندكلير والعديد من تحليلاته بشكل تام. لازالت الحركات النبوية الإفوارية كلها، خلال هذا القرن واليوم أيضا، تتموقع بالنظر إلى رسالة وشخص النبي الأول، هاريس .Harris كان وليام واد هاريس William Wade Harris مدرس التعاليم المسيحية، وبروتستانتي قديم، ثم معلما في مدرسة، ثم بحار قديم، ثم ثار على الحاكم الليبيري الأمريكي، عندما جاب كوت ديفوار والمنطقة الغربية من غانا في سنتي 1913م و1914م. لم يكن يريد تأسيس كنيسة، إنما قام بتمسيح الآلاف من سكان البحيرات (من قبائل الألديان alladian وإيبريه ébrié وأديكرو adyukru)، لكنه ترك لهم خيار الانتماء للكنيسة. إلا أنه في السنوات التي تلت طرده من طرف الفرنسيين، شهدنا ظاهريتين توضحهما مقولات بنغت سوندكلار جزئيا.

حاولت كنيسة هارستية أن تتأسس، هذا من جهة. إذا كان الكاثوليك الأوائل ممن استفادوا من حركة التمسيح التي أثارها هاريس، ظهر الميثوديون les méthodistes أكثر نشاطا في سنوات العشرينيات، حيث زار القس بونوا pasteur Benoit سنة 1926 ليبيريا وحصل من هاريس على رسالة تدعو أتباعه القدماء إلى الالتحاق بالكنيسة الميثودية التي أسسها جون ويسلي John Wesley. أثارت هذه الرسالة التي يبدو أنها انتزعت بشكل تعسفي من



هاريس ردة فعل أولئك الذين بقوا أوفياء له وحده، والذين زاروه بدورهم. فجاء سالومون داغري Salomon Dagri وجونا اهوي Jona Ahuiو ايبريِ Ebrié برسالة جديدة من هاريس يشجب فيه إعادة تعميد أتباعه من طرف الكاثوليك والبروتستانت. تلقى سالمون داغري الإنجيل والعصى من هاريس التي سيرثها جونا اهوي الذي لا زال القائد الروحي للكنيسة الهريستية في سنة 1931. هكذا ظهرت كنيسة حقيقية بتراتبيتها، وشعائرها، ومعابدها تـمثل مجمل طموحها إلى غاية اليوم في الحصول على الاعتراف بمساواتها في الكرامة مع الكنائس الكاثوليكية والبروتستنتية.

لكن من جهة أخرى، وفي نفس الفترة التي قامت فيها وبشكل أكثر استقلالية الكنيسة الهاريسية، بدء الأنبياء يظهرون، قريبين منها أو منشقين عنها، كان جميعهم معالجون بمرجعية واضحة للكزمولوجيات المحلية. ليس موضوع حديثنا هنا أن نحصي هؤلاء الأنبياء كافة، إنما الذي يجلب الانتباه هو أنهم تزايدوا بكثرة، فأصبحوا اليوم عنصرا هاما على المشهد الديني الإفواري، وينبغي أن نضيف المشهد العلاجي، والسياسي لاعتبارات معينة. يذكر تفريخ الأنبياء هذا بالعبادات المتمركزة حول "الوثن" fétiche التي يبدو أنها غالبا ما ظهرت في كوت ديفوار قبل هاريس بكثير، وهي عبادات تهم الرجال والنساء على حد سواء (كانت نبية كبيرة مثل ماري لالو Marie Lalou موضوع دراسة قامت بها عالمة الإثنولوجيا دونيس بولم Denise Paulme). يمكن، فضلا عن ذلك، أن نميز في هذه الحركة النبوية الشاملة بين تيارات متعددة: يختص التيار الأول من الأنبياء المعالجين في أغلبيته في تأويل المرض الموصول غالبا باعتداءات سحرية؛ بينما يعتني التيار الثاني أكثر بمشاكل الخصوبة. لكن الأمر لا يتعلق إلا باختلافات تعبِّر عن اتجاهات تغطي اختلافات أخرى: يتأقلم مبحث محاربة السحر أحسن مع الانتماء للكنيسة الهاريستية من تأقلمه مع مجموعات شعائر الهدف منها الاحتماء، أو إعادة بعث الخصوبة. ويمتاز مخترعو العبادة، الأنبياء المؤسسون لشعيرة جديدة بأنهم الأكثر "صهيونية" من بين الأنبياء، اذا ما اعتمدنا تصنيف سوندكلار ثانية: في حين كان اهتمام نبي مثل البير اتشو Albert Atcho، الذي كان موضوع دراسة في عدة كتب، وتصوير في فيلم



لجان روش Jean Rouch[9] منشغلا بالسحر sorcellerie والعلاج قبل كل شيء (لم يكن فيما عدا ذلك إلا هارستيا مثل الآخرين)، بينما كان أنبياء آخرون، الذين صورهم جان بول كولاين Jean-Paul Colleyn[10] في فلمه مثل داغري نجافا Dagri Njava المدعو البابا الجديد، والذي توجد قريته، وكاتدرائيته، وطائفته على شاطئ البحر على مشارف بلاد قبيلة ألاديان Alladian وافيكام Avikam أو من باب أولى كوكانغبا Kokangba، ومثل باولي Baoulé أيضا الذي يدعي النبوة، مثل المسيح العائد إلى الأرض للاهتمام بالزنوج، وكلاهما أسس دينا جديدا يعتمد بشكل واسع على مرجعية لعناصر قبل مسيحية- وإن تبدى بأن ذلك يشكل مفارقة في حالة كوكانغبا. نجد في هذا التيار الأخير، وبشكل ذي دلالة، الوجوه الأكثر شبهة في نظر السلطات الكولونيالية آنذاك، وفي نظر السلطات الوطنية اليوم.

و مجمل القول أننا اليوم أمام وضعية معقدة: فمن جهة توجد كنيسة هارستية قوية ينتمي إليها عدد معيّن من إطارات البلد الشابة، الذين يرون فيها مجموعة ضغط ممكنة، وأداة سياسية، ولكنها كنيسة موالية أيضا لبعض الأنبياء المعالجين (من نسب ألبير أتشو) هذا من جهة، ونجد من جهة أخرى عددا كبيرا من الوجوه النبوية المتفردة والأصيلة، بعضها قديم والبعض الآخر حديث العهد، ولكنها وجوه متنوعة جدا من الناحية السياسية: يُشهر بعضهم دائما ولاءه للجهات الحكومية، بينما التحق البعض الآخر، قليلا أو كثيرا، منذ ميلاد التعددية الحزبية في كوت ديفوار بحزب من أحزاب المعارضة؛ حتى أن احدهم كان لمدة رهن الإقامة الجبرية لأنه فضح باعتباره ساحرا وزراء وأسقف كوت ديفوار. وإذا كان جميعهم مخترعو عبادة، فمن وجهة نظر دينية محضة، يختلف البعض عن البعض الآخر اختلافا واضحا؛ بحيث يشتركون بدرجات متفاوتة في نسيان مرجعية واضحة لهاريس وفي ممارسة المداواة ومحاربة السحر، ولكنهم فيما عدا ذلك يقدمون مشهدا (جميل أحيانا) متنوعا بامتياز. يوجد كلهم في وسط جهاز أسسوه بأنفسهم، ولكن البعض منهم يعرِّفون أنفسهم بقربهم إلى رب المسيحيين، أو إلى الله رب المسلمين (كان النبي اديوكرو اودجو Adyukru Odjo مسيحيا سابقا، ثم اعتنق الإسلام ولا زال على ذلك إلى اليوم،



يمارس عبادة ابتدعها بمساعدة أخيه من أتباع نبي آخر، المدعو البابا الجديد)؛ في حين يتحدث البعض الآخر من هؤلاء الأنبياء تدريجيا عن عودة إلى الوثنية (أسس كودو جانو Koudou Jeannot، الذي واجه متاعب مع السلطة، في القرية مسقط رأسه عبادة لأخيه المتوفى قبل سنوات قليلة، عبادة خصوبة تعرف نجاحا أكيدا وهي اليوم موضوع ابتداع وثني من طرفه مبني بشكل جيد).

بناء على ما تقدم، يمكن أن ينطبق نموذج "التوفيقات" إذاً على العبادات في كوت ديفوار. تفضي "التوفيقية" المعتدلة إلى تأسيس كنيسة معترف بها، فشكلت بمختلف أطيافها، بمرجعية اكبر إلى ما قبل المسيحية، لوحة متعددة ألوانها بتعددية العبادات في وضعية أكثر أو اقل تنوعا في أصالتها، أو وضعية معارضة مقنّعة للسلطات السياسية.

ومع ذلك، يترك هذا النموذج عدة أسئلة عالقة، أولها من مستوى تاريخي: ظهرت الحركات النبوية مع الغزو الاستعماري، ولكنها بقيت حية بعد الاستقلال، ما يجعلنا نعتقد أن نشاط الأنبياء المداوون هو اليوم أوسع مما كان عليه بالأمس، أياً كان النموذج المرتبطين به، وعليه لا يمكننا تعريفهم إلا بمفاهيم سياسية فقط، أو بالنظر إلى المواعيد التاريخية للاستقلال. أما السؤال الثاني، فيتعلق بتعايش نشاط المداواة مع النشاط النبوي في الحالة الإيفوارية على الأقل، مما يجعل التمييز النمطي للحركات نسبيا، وإن كان لا يقضي عليه: لا تُداوي التراتبية الهاريسية على هذا النحو، ولكن لديها من الأنبياء من يتكفلون بهذا الجانب الزمني - بل يمكن أيضا، أن تحدث الانشقاق في أوساطهم حيال الكنيسة، وتطالب بالاستقلالية. وأما المسألة الثالثة، فتتعلق بتزايد الطلب على الأنبياء باعتبارهم مداوون - يشكلون اليوم، بهذا المعنى، وأكثر من أي وقت مضى، "ظاهرة مجتمع" - لكنه طلب يتنوع بالتفرد (يعنى بجميع "المأساة الجديدة" كالإخفاق المدرسي، والبطالة، أو المتاعب المهنية...) وهو بذلك طلب غير مستقر، ذلك أن زبائن الأنبياء غير أوفياء، يلجئون إليهم بالتناوب، وإلى المستشفى والمراكز الصحية تبعا لتطور الآلام التي يعانون منها. في الختام، يبدو أن مجموع الحركة النبوية وقعت في دائرة منطقية: إذ لا يمكن لأولئك



المقربين إلى الكنيسة الهاريستية "معالجة" السحر (التي ينظر إليها، خاصة في أوساط الشباب الأكثر تقدمية ممن تابعوا الدراسة، على أنها سبب ركوض يوزعونه إلى القدماء) إلا بالأخذ بظاهر المعنى تلك الخطابات التي تتحدث عن ذلك. وبمقاومتهم لها باسم التقدم، يؤكدون وجودها ويؤيدون من هذا الجانب أسلوب تأويل تقليدي.

لنحاول الآن تناول من جديد هذه المسالة بوسيلة أخرى، انطلاقا من قول سنحاول تسويغه تدريجيا وهو أن الأنبياء كانوا ولا زالوا "أنبياء" حقيقيين. يشكل المفهوم "النبي" المستعمل في أفريقيا لفظا شائعا في المفردات الإيفوارية، إلى حد أنه يمكن أن نقرأ في عناوين الصحافة عناوين من قبيل: " افتتح النبي X بالأمس معبده الجديد." من الممكن تبيان بأنّ أولهم، هاريس، كان يدعي النبوة، ليس لأنه كان يتنبأ بمواعيد ("سيكون الزنوج مثل البيض بعد سبع سنين") وإنما لأنّه، بشكل أعمق، كان يقيم رابطا بين وضعية عامة (تلك التي شكلتها مع مجيء البيض ضرورة بناء عالم آخر) وأحداث حياة كل فرد. لذا تشمل النبوة في نفس الحركة المصير الجماعي والأقدار المتفردة (كاد الوعظ والتعميد الجماعي اللذان يمارسهما هاريس يجلبان بذاتهما للشفاء). ثم جاء من خلفه أتباع الهاريستية الأوفياء، أو من غير الأوفياء حاولوا التكلم بنفس الخطاب، وحتى عندما يمارسون معالجة فردية أكثر تقنية وبهذا المعنى تقليدية أكثر، فإنهم يقترحون تفكيرا شاملا حول معنى أحداث الساعة - على اعتبار أن المرض الفردي هو احد أعراض أحداث الساعة هذه (جزاء الكذب، والحسد، والغيرة التي تكبح فكر التقدم مثلا) وعلى اعتبار أنّ الشفاء دليل على صحة هذا الخطاب وهذا التفكير، وبشكل ما دليل وإشارة وأول إنجاز تحققه هذه النبوءة. وتلك الأصالة معترف بها خاصة وأنه يوجد، في كوت ديفوار، مداوون لا يدعون بأنهم أنبياء.

لكن يمكن الذهاب إلى أبعد من ذلك، والقول بأنّ الحركات النبوية تشكل على هذا النحو توقعا، وإلا نبوءة، لوضعية أصبحت معممة اليوم نشترك فيها جميعا ألا وهي عولمة الكوكب. كانت الشعوب المستعمرة أول من عاش هذه التجربة لأنها كانت الأولى من قاست من ويلاتها، أما المحتلون المنطبعون قليلا أو كثيرا بالنموذج التطوري، ومقتنعون قبله بأنهم



حاملو نموذج حضارة كونية، لم يروا في المغايرة إلا شكلا بدائيا أو مشوها لهويتهم الخاصة؛ فلم تقلب العلاقة مع التعددية، ومع الاختلاف نمط تفكيرهم وعلاقتهم مع العالم. وهم في ذلك لم يعيشوا إلا مغامرات جهوية محيطية، إذ لم تمر علاقتهم مع الكونية أبدا عبر تجربة حقيقية للتعددية. على نقيض ذلك، كابد المستعمرون آلام تجربة ثلاثية ارتبطت باكتشاف الآخر هي اليوم مشتركة فيما بيننا، إنها تجربة تسارع وثيرة التاريخ، وانحصار المجال، وتفرد الأقدار.

تتميز هذه التجربة الثلاثية المتناسبة مع تلك التي عرفناها في كتاب *Non-lieux* على أنها تجربة المعاصرة وما فوق المعاصرة، بإفراط ثلاثي: إفراط في الأحداث يجعل التفكير في التاريخ صعبا، وإفراط في الصور والمرجعيات المجالية التي يتمثل أثرها المفارق في انغلاق مجال العالم علينا، وإفراط في المرجعيات الفردية، على أن نفهم من ذلك واجب الأفراد على التفكير بأنفسهم في علاقتهم مع التاريخ، ومع العالم أمام تهاوي ما اسماه دوركايم بـــ"الأسلاك الوسيطة" «corps intermédiaires» والعجز المؤكد الذي عرفته أنساق التأويل الكبرى. لا يمكن اليوم طبعا، إثارة هذا الإفراط الثلاثي دون أن نأخذ تطور وسائل النقل والاتصال والإعلام بعين الاعتبار، التي جعلت ذلك أمرا ممكنا لا مفر منه. لكن بالإمكان كما يبدو لي دون اعتباطية، أن أقول بأن الشعوب المستعمرة كانت الأولى في مواجهة هذه الظاهرة، وأنّ الحركات النبوية، وبشكل عام كل الحركات "السياسية الدينية" التي درست باعتبارها ردود فعل على الاحتلال، هي في نفس الوقت، وأكثر من ذلك، توقعات عن الوضعية المعممة اليوم على كافة المعمورة، والتي نعيشها جميعا كمعاصرة. سنضيف، لأجل توضيح أوفر وتام، أنّ هذه المحاولة التحليلية لا تتعلق بالمرض الفرانكو كليفورني mal franco-californien الذي اتفق على تسميته بأنثروبولوجيا "ما بعد الحداثية"، حيث يدعونا الطابع الفرجوي المتنوع والغريب للنبوءات الأفريقية إلى محاولة فهم ما يقربها من تجاربنا الأكثر حينية.

من وجهة نظر المستعمَر، جر مجيء المحتل (سواء تعلق الأمر بمجيئهم بالمعنى الحرفي لهذه الكلمة، أو تغلغلهم في الداخل بعد قرون من



التجارة الساحلية، كما حدث في الحالة الأفريقية) معه بالطبع تسارع التاريخ، وذلك ما نلمسه في لحظة الغزو؛ وعليه من الملفت للنظر أن نلاحظ في حالة جنوب كوت ديفوار مثلا، كيف يطلب العسكر المكلفون بالتغيير واستتبابه إخضاع قادة قبائل ألاديان alladian وأديكرو adyukru أو إبريي ébrié قضوا بالقوة، عندما تقتضي الضرورة ذلك، على جهود هؤلاء في النقاش والمماطلة في التفاوض لربح الوقت. من جهتهم، يوحي المبشرون، بنتائج ينبغي أن نقول عنها أنها كانت متفاوتة، وبأنّ أزمنة جديدة قد حلت-بمرجعية إلى ماضي آخر، وأساطير أخرى- وبأنه ينبغي للجيل الذي يخاطبونه أن ينقطع جذريا مع ماضيه ومع طفولته. ومعقوبية ذلك أن كل موضوعاتية التنمية ستقوم فيما بعد على مبدأ الاستعجال هذا، والتسارع. والنبوءة في هذه الحالة هي قبل شيء تعبير عن هذه القطيعة وعن هذا التغيير في الوتيرة، الذي سيعجل بدوره في المواعيد معلنا عن ولوج حقيقي في العالم الجديد بعد حين. فأيا كانت الصيغ المستعملة في تنوع الثقافات (عودة الأسلاف هي صيغة أخرى منها، ممكنة ومؤكدة) فإنّ جميعها يدوِّن ذلك، كما تدوِّن بنفس المناسبة عجز الكزمولوجيات القديمة على تفسير الأحداث الجديدة.

وما يصح على الزمن، يصح أيضا من باب أولى وبشكل فوري وأكبر على المجال، من ذلك أن الميزة المشتركة بين جميع الأنبياء هي أنهم سافروا، بل أبعِد بعضهم من طائفته الأصلية؛ وبذلك كان خط سيرهم كله يترجم الحدس الذي يحكم فعلهم، إذ ما هو جوهري في الأمر، يوجد في مكان آخر غير العالم المغلق للكزمولوجيات الخصوصية، وفي هذا الصدد يشكل هاريس نموذجا. لقد جال هذا الرجل مثل البحارة من قبائل غريبو grébo سواحل أفريقيا ليس هذا وحسب، بل واجه حاكم ليبيريا، فعاش تجربة البعد الجديد للمجال البشري، ولذا يندرج سفره الإفواري منطقيا في أعقاب هذه التجربة، فتمكن، من طابو وإلى غاية أكسيم على ساحل الذهب Gold Coast، من مخاطبة أفراد متجمعين ولم يخاطب مجموعات إثنية، أو مناطق طبيعية محلية terroirs، أو ثقافات وعلى هذا الطريق سيسير الأنبياء الآخرون، الذين في استجابتهم للنداءات الموجهة إليهم، متوقعين إياها



أحيانا، سافروا، واحرقوا التمائم، وحاولوا محو علامة المنطقيات الإقليمية. وإن صح جيدا أن معظمهم، بعد كسب الاعتراف بهم كأنبياء، يؤسس أماكن حيث يبدو أنهم يعيدون تسجيل حقيقة رسالتهم (البعض من هذه الأماكن الرفيعة معروفة جدا في كوت ديفوار) لكن ليس لهذه الأماكن سابقة تاريخية، إذ تتميز، لكونها مفتوحة للجميع، عن القرى التقليدية خاصة وأنها مسرح لتركيبات تجمع في المجال بين علاقات نسب، ومصاهرة، وأجيال من نفس المجموعة ليس هذا وحسب، بل تتميز أيضا عن المدينة حيث تتشكل أوجه البؤس الجديد .

فهل نجد هنا معنى للجهد النبوي على الأقل، المتمثل في استقبال في "القدس السماوية"* «Nouvelles Jérusalem» لأفراد ينحدرون من كل الإثنيات، والطبقات، بل وجميع الأعراق. والواقع أنّ بعضهم يخفق في خلق مجال بهذا التنوع فيجازفون في كل لحظة بتحولهم إلى أعيان محليين مداوين أكثر من كونهم أنبياء. ويشهد مرضاهم وأتباعهم أيضا بطريقتهم على وعي حاد بتغيير المراصد المجالية ويتحدثون في الاعترافات، حيث يقرون بأنهم سحرة، عن طائرات وسيارات يتنقلون على متنها في المجال المضاعَف لأحلامهم ونزواتهم؛ فيلتحق ذلك المجال الذي تجوبه الطائرات، والصواريخ، والسيارات "الشيطانية"، في مفاهيم الاعترافات بالمجال الحقيقي عندما يتحدث المعترف بذنبه عن تجربته كعامل مغترب في فرنسا.

لا زال منطق النسب يحاول فرض نمط من التأويل على هؤلاء المرضى، نمط كان يستمد معناه كاملاً من المجال غير الفاسد للقرية، والأنساب، والكزمولوجيا المشتركة، لذا ترى الأنبياء يترددون هنا أيضا بين مهمتين. وإن حدث أنهم مجرد مؤوِّلين لوضعية يتم تصورها بمفاهيم تقليدية

(*) القدس السماوية المسماة أيضا القدس الجديدة، أوعية خبز القرابين، مدينة مقدسة - مصطلح تقليدي يهودي ومسيحي يتصل بجنة عدن، والأرض الموعودة، وإعادة بناء هيكل سليمان بعد الإفراج عن اليهود في بابل؛ ويمكن حسب التفاسير أن تكون مدينة بالمعنى الحرفي للكلمة، أو مكانا روحيا، أو تمثل حصيلة التاريخ والعودة إلى الكمال الأولي. (المترجم)



(في لغة الاتهامات بالسحر التي تخضع محليا لقانون مضبوط) فإنه يحدث أيضا، خاصة عندما يتعاملون مع أفراد قدموا من بعيد لوحدهم، أن يعزوا مسؤولية أضرارهم بالتذرع إجمالا، بتقليب النظر القلق والـمُتهِم الذي يحملونه على الغير. وبما أن المرضى هم أفراد قبل كل شيء، ذلك الوجه المقلوب والمتساوق للنبي المضفر الذي لا يستمد سلطانه إلا من نفسه ومن الرب، فإنهم يبحثون في المجال المحايد والجديد للمؤسسة التي عرف كيف يخلقها عن جواب ودواء لأضرارهم. لكن اذا ما سألناهم، أمكن قياس طول وتنوع خط السير الذي أوصلهم إليها والذي سيبعدهم عنها إذا ما كانوا سيواصلون سيرهم، بعد خيبة أمل تطلعهم؛ وبالنتيجة ترسم خطوط السير البائسة هذه في أفريقيا المعاصَرة ذلك الوجه من أوجه الفردية.

سنجمل هذه الإشارات القليلة بالقول بأنه اذا لم تكن المجتمعات كلها قد أدركت المعاصرة الحالية في نفس الظروف (يتطلب ذلك الكثير)، فإنها بدأت تأويلها بنفس المفاهيم.

اذا قبلنا بأنّ الحدس النبوي تمثل في إدراك، فيما وراء وقع الاحتلال، الأبعاد التأسيسية للأزمة التي أحدثها الانفتاح العنيف على العالم الخارجي، والذي كان وقعه بمثابة النابض، سيكون استغرابنا قليل بشأن الجوانب المتضاربة والدائمة معا للحركات النبوية. لم تكن هذه الحركات أبدا، بالنظر إلى الحكم القائم (حكم الاحتلال، ثم الحكم الوطني) في وضعية معارضة أو تعاون كامل. جاء الاستقلال السياسي فأكد نبوتها ولكنه لم يضع حدا لها. حاولت هذه الحركات تفسير التاريخ، والمجال، والفردية لكن لم يستتب كل ذلك في شكل نهائي. وإذا استشعرنا بدورنا عدم التحكم في تسارع التاريخ، وانحصار الكوكب، والتذرية الفردية، فذلك ما يمكن أن يساعدنا على فهم أحسن لمعنى الحركات التي بطريقة ما، تجنبت الموعد السياسي، كما يمكن أن يساعدنا أيضا على فهم حركات مماثلة لا يفسرها كلية محتواها الديني، ولا محتواها السياسي (مثل العبادات "الأفروبرازيلية")، كما يمكن في الأخير أن يشد انتباهنا إلى البعد الحقيقي للإبداعات الدينية المتعددة التي تجتاح، بأشكال متنوعة، العالم المعاصر برمته.



لا يكون مفهوم التوفيقية إجرائيا حقيقة من وجهة النظر التي حاولنا اعتمادها. فأيا كانت المادة الأولية التي يستعملها الأنبياء في تشكيل عبادتهم (انتقائيتهم في هذا الصدد كاشفة جدا)، فهم بذلك من المخترعين قبل كل شيء، أحيانا يطوِّرون مرجعياتهم للديانات الموسومة بـ"التاريخية" بحسب الظروف. ومبعث الاختلافات الموجودة بينهم هو بالأحرى تلك الطريقة الواضحة بما قل أو كثر، التي يعبِّرون بها عن العلاقة مع التاريخ، والمجال، والأفراد، والتي فيما يبدو أنها تصنع منهم أنبياء حقيقيين في معاصرتنا.

لنتناول من جديد ولكن من زاوية أخرى تاريخ الهاريسية والنبوءات الإفوارية. إنّ ما تشترك فيه كل التجليات الأكثر أو الأقل عزلة للنبوءة خلال القرن، واليوم أيضا، هي تلك الإرادة التي توجد عند الأفراد المتسببين في رفض وإنكار طابعها المحلي والمحدود. وهذا موقف واضح جدا في الكنسية الهارستية ذاتها، ولكن كل نبي يجعل منها ملكا له في ما يتعلق به، ويطمح إلى نيل الاعتراف الرسمي من الدولة، ويتمنى في سجل آخر تعاونا فعليا ورسميا مع المنظومة الاستشفائية الوطنية، فيزعم في الأخير انه يتحدث إلى جميع الإيفواريين، بل وجميع الأفارقة، ومن وراء ذلك كل البشرية. وعليه يشكل التباين بين الطموح الكوني الكامن لهذه الحركات وتجزئتها التي لا مفر منها، وتعدديتها السوسيولوجية المكررة دوما جزء لا يتجزأ من تعريفها- بفعل طابعها الفردي المزدوج بالضبط - لكن ينبغي أن نضيف بأن الحكم السياسي القائم يسهر على المحافظة على هذا التباين، إذ يشتبه في النبي عندما يبدأ جمهوره في الاتساع ليتجاوز الإطار الجهوي؛ كذلك لا يسمح بالخطابة النبوية، التي تدوس الميدان السياسي بوضوح.

بتعبير آخر نقول بأن تاريخ نبوءات الأفارقة هو تاريخ عجزهم على تأسيس أجهزة طُقسية موسّعة - أجهزة ينبغي أن تكون قاعدتها التحتية المادية بصفة عامة، ومكوناتها السوسيولوجية بشكل خاص في مستوى الغايات المعلنة. لذا كانت السلطة السياسية التي تعرف بالمناسبة توظيف أنبياء، أو الحد من تأثيرهم، دائما واعية بالرهان فكان من الطريف في سنوات الستينيات والسبعينيات سماع وزير دولة أو حاكم أبيدجان مثلا، في هذا



الحفل أو ذاك، يخاطب طائفة بريغبو bregbo، حيث يترأس البير اتشو القداس، يشيد دوما بالـمثال الذي تقدمه هذه الطائفة، وبمبادرات النبي المحلية فيما يخص التنمية واحتمالا، لكن بحذر، الإغاثة التي كان يقدمها لمرضاه، وباختصار إلى كل ما كان يقوم به، فيجعل من بريغبو مكانا متميزا ولكنه مقيد جدا.

لا تقوم السلطة إلا بتشجيع ما يمكن تسميته جبرية النبوءات، تلك الجبرية المحايثة للنبوءات المتجلية في الطابع المحدود للأجهزة الطقُسية التي يجنحون إلى تأسيها. إنّ مبعث هذه الجبرية ذلك التناقض الذي تتضمنه رسالة النبي الذي لا يتوقع التاريخ العام للإنسانية، إلا لأنه يعبِّر عن حقيقة تاريخ خصوصي، ولكنه يعجز على تقديم تفسير واضح عن علاقة هذا بتلك. ومن الناحية السوسيولوجية، يترجم التناقض بطريقة مذهلة للغاية، ذلك أن شهرة النبي تقاس بكثرة زبائنه؛ وبذلك يكون أحسن الأنبياء هم من يحتفظون بأتباع عددين إلى جانبهم (يشغِّلونهم إذا اقتضت الضرورة، ويمنحونهم أراض، وقد اتخذ البعض منهم زوجات وأعوانا من بين العديد من اللائي جئن قصد العلاج): كل ما في الأمر بالنسبة لهم هو أن لا يكونوا (هذا ما هي عليه أغلبيتهم) نقطة عبور بسيطة في خط سير أفراد يبحثون على شفاء ومعنى اجتماعي، لكنهم في نفس الوقت، يبغضون إعادة توجيه من أخفق عندهم من المرضى إلى المجتمع المضني والصعب المحيط بهم. وعليه لا تنتشر الكلمة الطيّبة في المدينة انطلاقا من الموقع النبوي، بل قبل ذلك بكثير كان ملاذ النعم، الذي يجده البعض قرب الأنبياء في المجال المغلق لـ"قدس جديدة" يبدو بالنظر إلى حمم وقلق كل يوم ملجئا ومأزقا على حد سواء.

والنبي عوض توسيع تأثير رسالة هاريس المؤسِسة لا يقاوم دوما تلك الرغبة في تأسيس أسطورته الشخصية (في شكل رواية رسالة récit de vocation التي نجد ما يتكافأ معها في قصة كل نبي)، بل يتوخى من خلال ذلك إعطاء وزن اكبر للكزمولوجيا التي يبنيها في عين المكان، وللطقس الخاص الذي يفرضه على مرضاه وأتباعه. ولكنه في نفس الوقت لا يقدم بديلا للمنطقيات النَسبية القديمة، التي يترك ضعفها الفرد وحيدا في مواجهة



عالم دون "قبضة" كزمولوجية بديهية، اللهم تلك المجموعة الشعائرية، حيث تمتزج بطريقة أو بأخرى أصداء مكررة للرسالة التاريخية بالصيغ الخصوصية لطقُسية فريدة: فمن عبادة معينة الموطن لا قبيل لها بالأسطورة التأسيسية (كما يحدث في أسطورة هاريس) التي تحد من شساعتها وبعدها، هذا إذا لم يستبدلها ببساطة بالرواية المتهلوسة لقصة حياة نمطية[11].

مجبر على استشعار الأمور البعيدة، يكون النبي منقسما بين الطابع المحلي لجمهوره، والتطلع الكوني لرسالته؛ لأنه لا يوفق في سد الفرق بين البعد الكوني لرسالته والوضعية الخصوصية التي يتكلم فيها، وبالنتيجة لا يفلح في المرور من مجموعة شعائرية محدودة إلى مجموعة شعائرية موسعة، لأنه يعرف أن حقيقته إن وجدت، فإنها تقع في جهة أخرى غير الحكاية الصغيرة التي يتشبث بها كل واحد من مرضاه والتي يحاول أن يجد لها حلا، ولكنه ليس له المخيلة الكاملة، ومن باب أولى، التحكم في هذه الجهة الأخرى، فيجد التوقع النبوي المذكور أعلاه حدا له في هذا التعذر، وفي اللحظة نفسها، حيث تلتحق القصة بالنبي، يبقى الشاهد عليها متبصرا ولكنه غير دقيق وعاجز. أصبحت أسطورة هاريس اليوم جزء من التاريخ الإيفواري، لكن العبادات النبوية لا تشكل من ذلك إلا سلسلة من الأصداء المُضعفة، وأما بخصوص الكنيسة الهريستية ذاتها فبالإمكان الشك رغم محاولات الاسترجاع السياسي التي يبدو أنها كانت موضوعا له، في مقدورها على أن تظهر في يوم ما كأول حصيلة، ومناوب للخطاب النبوي.

تخللت ولا زالت تتخلل توترات وتناقضات من نفس النمط مختلف الحركات العلاجية الدينية التي ظهرت في أفريقيا، ومدغشقر، وأمريكا، أو في جهات اخرى[12] يسمح أخذها بعين الاعتبار ربما بإعادة النظر وتكميل القراءات التي اقترحها في هذا الصدد علماء الأنثروبولوجيا - ما يمثل منفعة مزدوجة: فهم أحسن للرهانات الماضية والحالية لهذه الحركات التي ليست دينية ولا سياسية بشكل حصري، ولكنها وجودية، ومن ثمة أيضا مقاربة بشكل أوضح دراسة تجليات تبدو سخيفة من تجليات معاصرتنا الحالية. سنذكر من ذلك وبعجالة البعض منها لأنها تشكل قدرا مماثلا من الميادين الإمبريقية المحتملة: كل العبادات الجديدة أو كل التجليات العلاجية-



الدينية التي تترجم خارج أو داخل الديانات التاريخية تململا ميتافيزيقيا يتباين مع أزمة الرسالات les vocations؛ وكل تجاوزات وسائل الإعلام الإعلامية التي تجنح إلى تصيير حياة الأفراد الخاصة فرجة، بطريقة تستحضر الـمَسرحة الدينية خاصة عندما، كما يحدث في التلفزيون الأمريكي اليوم، حيث يُنتقى أفراد، ثم يقدمون أنفسهم ويُقدَمون عل أنّ لديهم (أو تمتلكهم) شخصيات متعددة، يساعدهم أحيانا أطباء الأمراض العقلية، وتحفزهم دائما أسئلة مثيرة تطرحها منشطة تتمتع بحس التباهي الجيد، لكنها أمريكية تحترم الاختلافات، فيعرضون أحوالهم بأريحية، وبساطة، وبشكل طبيعي للمتفرجين، مقعدين بطريقة ما بفعل الظهور على الشاشة فقط. ينبغي أن يكون كلامنا هنا واضحا: لا تهم الطوائف sectes أو البرامج الحوارية les «talk-shows» عالم الأنثروبولوجيا باعتبارها ظواهر هامشية، ولكن باعتبارها ظواهر كاشفة، حالات قصور اعتيادية normalité جديدة يتجلى من خلالها بقوة القلق والتساؤلات، وإعادة تركيب رمزية الحياة اليومية.

باستعمال مفهوم "العالم"، ليس من الضروري التأكيد على طابعه غير المتجانس - أردنا أساسا أن نبيّن بأنّ صعوبة بناء أنثروبولوجيا العوالم المعاصرة مردها إلى ضرورة مزج العديد من هذه العوالم لبناء موضوع، ذلك أنّ عالم الفرد يتخلله عالم الصورة، وكلاهما يتخلل عوالم أخرى، مثل العالم الديني، أو العالم السياسي. وأما غياب تجانس مختلف العوالم فمرده تلك المسافة المتفاوتة التي تفصل كل واحد عن تعريف مؤسساتي وإمبريقي. لكن عالم الفرد لا يختزل في تعريف مماثل: تظهر الفردية جيدا بالنظر إلى العوالم الأخرى بمثابة "بعد"، أو في أقصى الأحوال "مكوِّنة"؛ تتناسب مع عالم الصورة مؤسسات يمكن التعرف عليها بسهولة، لكن مسألة تلقي الصور (هي ذاتها من طبائع متنوعة وأصول مختلفة) لا تكون من خلال تحليلها، ذلك أن الصورة تشتغل أيضا كذكرى، وكمرجعية، أو كإعادة خلق الخيال، ومن هذا الجانب يكون لعالم الصورة مثل عالم الفرد، حيال العوالم الأخرى، حقيقة بُعدٍ أو مكونة. بدراسة مثال تلك العبادات التي ظهرت جراء التماس، وبتحليل ما يبدو لنا فضيلة توقعية، ناقشنا عالـمًا من نمط آخر، إنه عالم بمؤسسات متنوعة، ولكن لا يمكنه تصور ذاته من دونها.



والحقيقة الإمبريقية للعبادات (سواء تجلت في طقوس، عبر وجود سلك مختص، رزنامة، الخ) جوهرية في تعريفها، وإن كانت لا تستنفدها. في الختام وبإثارة مشاكل المدينة المعاصرة ندخل في الحديث عن عالم وحقيقة من نمط آخر، بحيث لا يمكن تصور المدينة من دون المجال الذي تنتشر فيه، فبعدها الإمبريقي هو قبل كل شيء بعد مجالي. تجتمع العوالم التي تقدم الحديث عنها في الواقع ألمجالي للمدينة، التي تشملهم جميعا بطريقة إمبريقية، وتلك هي الصعوبة الجوهرية اليوم في كل تفكير حول المدينة لأنها تفضي بالضرورة إلى تساؤل يكون موضوعه العالم برمته كواقع معاصر تماما في حد ذاته.

للمدينة، تلك المدينة الكبيرة، مكانا في الأدب والرسم وحتى الموسيقى، وفي ذلك قول بأنها تشكل بصفة نموذجية موضوع تمثلات - التمثلات التي يمكننا أن نجد نسخة متواضعة وفردية عنها في الكلام المتداول بين سكان مدينة حول ما يربطهم بها من علاقة وتاريخ، والمسارات التي يقطعونها على فترات منتظمة. اذا تحدثنا اليوم في "أزمة الحضري" فذلك ربما لا يعود بشكل بسيط إلى مشاكل عمرانية، هندسية وسوسيولوجية التي يثيرها أو يضخمها توسع المدن فقط، ولكن بشكل أعمق لأنّ تمثل المدينة أصبح أصعب. في هذا المعنى تحيل "أزمة الحضري" إلى أزمة اعم لتمثلات المعاصرة.

تدعونا هذه المعاينة قبل كل شيء إلى العودة إلى زوج من المفاهيم استعمل لوصف المجالات والعالم المعاصر، فأما الزوج الأول فهو المكان/ اللامكان وأما الزوج الثاني فهو الحداثة/ ما فوق الحداثة. لنذكر بأننا نشير بالمكان واللامكان إلى مجالات حقيقية، وإلى علاقة المستعملين بهذه المجالات. وسيعرَّف المكان على انه هُوياتي (بهذا المعنى، يمكن لعدد معين من الأفراد أن يتعرفوا على أنفسهم فيه وتحديد هويتهم من خلاله)، وعلاقتي (ومعناه أن عددا معينا من الأفراد، نفسهم، يمكنهم أن يقرءوا فيه العلاقة التي تربط بعضهم ببعض)، وتاريخي (مفاد ذلك أنّ مستوطني المكان يمكنهم أن يجدوا فيه علامات متنوعة على استيطان قديم، أو إشارة إلى نسب). هكذا يكون المكان ذا رمزية ثلاثية (من حيث أنّ الرمز يقيم علاقة



تكامل بين كائنين أو حقيقتين) ومفاد ذلك أن المكان يرمز إلى تلك العلاقة الموجودة بينه وبين كل واحد من مستوطنيه، وبينه وبين المستوطنين الآخرين، وإلى تاريخهم المشترك. فلا يتجسد المجال حيث لا الهوية، ولا العلاقة، ولا التاريخ في رمز سيعرَّف على انه لا مكان، ولكن يمكن لهذا التعريف هنا أيضا أن ينطبق على مجال إمبريقي دقيق، وعلى ما للموجودين فيه من تمثل. وعلى هذا الأساس ما يعتبر مكان بالنسبة للبعض، يمكن أن يكون لا مكان بالنسبة لآخرين، والعكس بالعكس، فالمطار مثلا ليس له نفس المكانة في نظر المسافرين الذين يمرون به وفي نظر العاملين فيه يوميا.

ومع ذلك تبقى مضاعفة اللامكان بالمعنى الإمبريقي ميزة العالم المعاصر، إذ أصبحت مجالات حركة السير (الطرقات السريعة، المسالك الجوية)، والاستهلاك (المساحات الكبرى)، والاتصال (الهواتف، الفاكس، التلفزيون، الشبكات السلكية) تغطي اليوم الأرض كافة، إنها مجالات حيث نتعايش أو نتواجد معا لكن دون أن يعيش بعضنا مع بعض، حيث تمر مكانة المستهلك أو العابر الانفرادي عبر علاقة تعاقدية مع المجتمع. وهذه اللاأمكنة الإمبريقية (وما تثيره من مواقف الفكر وعلاقات مع العالم) هي مميزة حالة ما فوق الحداثة، التي تتناسب مع تسارع التاريخ، وانحصار المجال، وتفرد المرجعيات التي تقلب المسارات التراكمية للحداثة. كانت باريس التي تحدث عنها بودلير Baudelaire نموذج المدينة الحديثة في القرن التاسع عشر، حيث كانت تختلط الأجراس ومدخنات المصانع، انه عالم مزيج حيث لا تمنع الفوارق الاجتماعية، الأوضح على الفور، ذلك القرب المجالي، والتجاور الجغرافي، وخلط الأنواع- وهي من هذا الجانب عكس صناعة الفرجة، والإبعاد الذي يقوم به الإداريون أو المنتخَبون عندما يحددون مناطق ذات مكانة خاصة (منطقة الراجلين مثلا)، أو يضيئون المباني، ويشيّدون مكاتب في وسط المدن حيث تتراجع الإقامة أكثر فأكثر، ومجمعات سكنية في الضواحي. يجد سير تدفق العمال أو الزائرين في المجالات الحضرية لما فوق الحداثة أكمل تعبير عنه في محوِّلات الطرق السريعة حيث لا يجازف أصحاب السيارات حتى باللقاء.

لكن ما فوق الحداثة لا تؤثر على النسيج العمراني كلية، وها نحن



بذلك في صميم موضوعنا ؛ إذ لا زالت المدن في جزء منها عبارة عن توليفة من الأماكن؛ وبهذا المعنى متعلقة بالحداثة. لكننا نقلق من جهة أخرى أن نراها تفقد شخصيتها، ويتوحد شكلها، وتتوسع مثل الإمبراطوريات، وتستحث هويات ثانية تتأكد خارجها وضدها. تحدد توليفة وجهتي النظر هذه سؤالا ورهانا سياسيين - لكنهما سؤال ورهان يهمان عالم الأنثروبولوجيا مباشرة.

المدينة عالم. إنها عالم بمعنى أول يفيد أنها مكان: مجال متجسد في رموز بمعالمه، وآثاره، وقوته الإستحضارية، كل ما يشترك فيه أولئك الذين يقولون أنهم أبناء هذه المدينة، ومن ذلك أننا لا زلنا نسمع تكرار السؤال «من أين أنت؟» في فرنسا، سؤال يوحي بأنّ هوية كل واحد تمر أيضا عبر هوية المكان حيث يعيش. إنّ عالم المدينة مكتفي بذاته، له تاريخه الخاص، ومعالمه، ورموزه. يندرج تاريخه في موقع (تلال روما، ومجرى نهر التبر Tibre، وتعرجات نهر السين la Seine، وجزيرة لا سيتي في باريس)، غير أنّ جغرافية المكان تتطور عبر التاريخ، إذ تركت الحصون القديمة، التي كانت تبيّن حدوده، المكان للشارع الكبير، وأحياء جديدة تشيّد ستعتبر بعد قرن من الزمن أحياءا تقليدية (لنفكر في "الشوارع الكبيرة" المعروفة في باريس)، كما تظهر الأعمال التي تجرى لحفر أنفاق المترو أو تشييد أساسات المباني أحيانا العلامات المادية لموطن أكثر قدما. ومجمل القول أنّ المدينة لها تاريخ وشخصية، إذ يتعرف عدد معين من الأفراد على ذواتهم فيها وليس هذا التماهي الجماعي (يمكن أن يذهب إلى حد تأكيد صفات سيكولوجية مشتركة بين جميع سكان المدينة) ما نفعل بل العكس تماما، للعلاقات المتفردة التي يمكن لكل واحد أن تكون له معها. والمدينة متعددة لأنـّها متكونة من أحياء عديدة، كما توجد في نفس الوقت بشكل فريد في خيال وذكريات كل واحد من قاطنيها أو المترددين عليها؛ وهي بذلك موضوع النزهة، فترتبط بصورة المدينة شخصية المتجول ارتباطا وثيقا: التجوال ثم التجوال في المدينة هو تعبير عن حرية تزدهر في المشهد الحضري.

ومدينة المُتَنَزِه، والشاعر، والأغاني هي تلك التي يعارض ميشال دي سارتو في كتابه الموسوم *L'Invention du quotidien* بينها وبين المدينة



الوظيفية، تلك المدينة المخططة والمرسومة بصرامة على نحو يتيح ملاحظتها من أعلى مثلما يمكن ملاحظة نيويورك من قمة مركز التجارة العالمية. تتجلى الحرية في المدينة (حرية الفرد) كاملة في اختيار خط سير، ذلك المسار الحر، لكن المسار ورصد المواقع في المدينة يتأثران بوجود نقاط قوية، وبالتخطيط العام للمدينة. في هذا الصدد قام عالم سيكولوجية المعرفة، جورج فينيو Georges vignaux[13] بتجربة بسيطة ومثيرة للاهتمام تمثلت في وضع أربع مجموعات من الأشخاص أتوا من خارج العاصمة الفرنسية لا يعرفون المدينة، فيسألون من يلاقون من المارة ليدلوهم على سبيلهم. كان الهدف طريق موفتار Mouffetard ومواقع الانطلاقة الأربعة كانت كما يلي: ساحة القصر الملكي، ساحة باستي La Bastille، ومفترق طرق سافر بابيلون Sèvres-Babylon، ومفترق الطرق دانفار روشرو Denfert-Rochereau. بيّنت دراسة "الاستراتيجيات" المقترحة بهذه المناسبة وجود محاور أو مقاطع مجالية تكيّف صياغة خطوط السير، هذا من جهة، وما للمعالم التاريخية التي تشير إلى شبكة النقل العمومي من أهمية، من جهة أخرى.لم تكن خطوط السير التي يُشار بها بالضرورة اقصرها وإنما هي خطوط سير يمكن التعبير عنها (وفهمها) بسهولة أكبر، لأنـّها متكونة من تسلسلات شبه طبيعية في نظر من يصوغونها ويودون إشراك من يخاطبونهم في هذه البداهة. ولخطوط السير هذه، كما تمت صياغتها، بعد "لغوي"، ذلك أن الأمر لا يتعلق فقط بأن يرصد الشخص موقعه ولكن أيضا بأن يُفهم، وبالنتيجة لا تكون المرجعية إلى كثرة النقاط التاريخية القوية التي تشكل "الشبكة الحضرية" إلا أكثر بروزا.

لكن التجوال في المدينة، الذي يبقى مبادرة المتنزه ذاته، يمكنه أن يتغاضى عن هذه المعالم فيكتب بذاته مسارا أصيلا وفرديا محضا. بعد النزول من مركز التجارة العالمية مثلا يمكن لكل واحد أن يسترجع حريته فيخترع لنفسه مسلكا بحسب الشوارع ومفترقات الطرق. في هذا الصدد يتحدث ميشال دي سارتو عن "فصاحة المشاة" «rhétorique piétonnière» موحيا هكذا بأن القيود النحوية (تلك التي يجليها مخطط المدينة، ومنظور إليها من أعلى ناطحات السحاب) لا تتناقض مع حرية الكتابة، ومع



الأسلوب المعرَّف على انه الاستعمال الشخصي والمتفرد للغة، وبأنّ المخيال الفردي يمكنه فتح طريق بين الرموز الحضرية الكبرى، لذا ليس من غريب الأمور أن تكون النزهة في المدينة إحدى المواضيع الكبرى في الأدب الأوروبي.

ونحن بذلك لا نلمّح إلى أهمية المدينة في الأدب الرومانسي، من بلزاك Balzac إلى بروست Proust وجويس Joyce ليس هذا وحسب، ولكن أيضا إلى اليوميات الحميمية أو إلى الروايات التي تتخذ بشكل صريح المدينة، والنزهة في المدينة، موضوعا خصوصيا. هكذا كتب ستاندال Sthendal كتابه الموسوم *Promenades dans Rome* مبرزا أيضا كيف وقع ضحية سحر قوي جدا لمدينة كبيرة مثل لندن، حيث كتب في جريدته يوم 9 أغسطس 1817 جملتين يرويها لنا Georges Perec[14]، وهو كاتب قريب إلينا، وقارئ ستندال ومتنزها مثاليا: "ينبغي أن لا يؤخذ في بلاد إلا ما يروق، وما تلذذت به كثيرا في لندن هو التجوال في أزقتها." يشرح بيريك Pérec من جهته طبيعة وسبب هذه اللذة مؤكدا على الطابع المختلط والحميمي لهذه المدينة العملاقة، ومن ذلك سنستشهد بقول أطول: "حتى وإن لم تعد لندن منذ مدة طويلة اكبر مدن العالم، فهي مع ذلك لا زالت رمز هذا العالم، بل لازالت الرمز ذاته لما هي عليه المدينة: إنه شيء مترامي الأطراف، لا ينتهي أبدا، خليط من النظام والفوضى، عالم صغير عملاق حيث جاء كل ما أنتجه الإنسان خلال القرون الخالية ليستجمع؛ ذلك ما تبينه حقيقة لغوية بسيطة تعكس هذا التفاقم ألمديني: فبينما لا يوجد عند الفرنسيين أكثر من سبع كلمات للإشارة إلى ما يسمى بكلمة توليدية نهج rue (rue, avenue, boulevard, place, cours, impasse, venelle) نجد عند الإنجليز عشرين على الأقل (street, avenue, place, road, crescent, row, lane, homes, gate, ground, way, drive, walk, etc.) وهو ما يطرح بعض المشاكل لمن يبحث عن عنوان لأنّ المواقع cambridge circus, cambridge house, cambridge place, cambridge road, cambridge square, cambridge street, cambridge terrace مثلا لا توجد كلها في نفس الحي..." فهذه المدينة هي مدينة الجميع، ومدينة كل واحد، مدينة الحداثة حيث تعرّف أحداث الساعة



على أنها توليفة بين الماضي والحاضر، إنها كما نحب تخيلها وكما تستحضرها الأغاني الأكثر شعبية. كانت برلين، ونيويرك، وبارس موضوع العديد من المقاطع الغنائية المتكررة (من الملفت للانتباه، بين قوسين، إحصاء قائمة المدن الكبرى التي لم يتغنى بها والتساؤل عن سبب ذلك). غير أننا نلاحظ أن باريس التي كانت موضوع أغاني كثيرة قبل الحرب العالمية الثانية وبعد الحرب مباشرة، أصبحت اليوم قليلا ما يتغنى بها، مما يجعل أغنية كتلك التي غنى شارل تريني Charles Trenet الموسومة «*Revoir Paris*») مطبوعة بحنين مضاعف للماضي، ذلك الذي يتعلق بالمدينة والمرتبط بموضوع الرجوع ليس هذا وحسب، بل أيضا الحنين المتعلق بالمدينة ذاتها وكأننا نحس بأنه يستحيل كتابتها اليوم، وأنها تنتمي نهائيا إلى الماضي مثل باريس التي تشير إليها. كانت باريس الأغاني، باريس مشخصة مجازيا ("باريس ملكة العالم"، باريس الشقراء" كما غنت ميستينغت Mistinguett) تتجسد في رموز بمعالمها ("باريس هي برج إيفل برأسه الصاعد إلى السماء" هكذا كان يُتغنى بباريس بعد الحرب الكبرى الثانية) أو المستحضرة بطريقة مجازية انطلاقا من أحيائها المختلفة (سان جرمان دي بري، بيغال، مونمارت، الشوارع الكبرى المشجرة)، كما كتب جان بول سارتر نفسه نص أغنية حول إحدى زقاق باريس (-la rue des Blancs Manteaux). يعبِّر هذا الطابع الأخير (المدينة-القرية) عن فكرة "المسكن الخاص" (le chez-soi) الحميمية في قلب المدينة. وعليه يظهر التماهي بحي من أحياء المدينة، بقرية ولكن داخل المدينة، بمثابة خلاصة الانتماء الحضري، ولذا يكون قول الشخص عن ذاته ورغبته في أن يكون قاطن بالدائرة الخامسة عشر أو مونمارت قولا بأنه باريسي أكثر من أي باريسي آخر. يعبِّر القول بالمحلي الجزئي عن الانتماء لمكان كبير- مكان المدينة الحديثة القوية بتناقضاتها، والتي تعرّفها تعدديتها نفسها على أنّها فريدة من نوعها ومنقطعة النظير. فلمدينة نيويورك قريتها، ولكن يمكن قول الشيء نفسه بالنسبة لمدينة هوستن بطريقة أكثر اصطناعا بلا شك.

يبين Augustin Berque [15] جيدا بخصوص مدينة مثل طوكيو الإفقار الذي يؤثر على النسيج العمراني عندما يختفي نسق السلم المزدوج الذي



كان يحكم التنظيم القديم، ذلك أنّ المدينة القديمة كما يقول، تمزج سلّم البعيد وسلّم القريب، هكذا كانت قمة جبل فوجي أو البحر ينكشفان في محور طريق أو محور مصعد. وبفعل العمران الحديث، يختفي في نفس الوقت التقييد في المشهد الواسع لمجموعة كاملة من المعالم البصرية التي كان يثيرها هذا التقييد وما يسميه اوغستان بارك من حسن الحظ "جذور التمدنية المحلية"، إنها زقاق روجي les *roji*، وهي زقاق نصف خاصة المؤدية إلى مجموعة من المنازل: "يرتبط بها السكان والزوار اشد الارتباط، لكن عمليات التهيئة العمرانية تمحوها بعناد منذ عقود من الزمن مزيلة بالمناسبة نفسها مضارب التمدنية prises de l'urbanité اليابانية - تخزينيات متنوع الأشكال، مزارع اقل أو أكثر منزلية، سقوف متقدمة، زوايا ومظلات، والأفاريز...- التي كانت تجعل من تماس الطريق بالمنزل منطقة محملة جدا بالمعنى[16]."

لكن المدينة عالم بمعنى آخر، مفاده أنّ التكنهات الميكراوية التي أتينا على ذكرها للتو غريبة تماما عنه: إنها عالم لأنـّها من العالم، ولأنـّها تجمل جميع خصائص العالم الحالي، وهي بذلك ليست مجرد عالم صغير بل نقطة مركزية، عقدة من العلاقات والحصص، والاستقبالات في الشبكة الواسعة التي يشكلها كوكبنا اليوم. في المدينة تُستشعر إذاً وبشكل خاص تعددية العوالم التي تصنع العالم المعاصر: عالم الفرد قبل كل شيء (الذي يمكن أن يكون أيضا، وهذا معروف جدا، عالم الجمع الغفير والعزلة، ولكن أيضا عالم العزلة من دون الجمع الغفير، الذي تنوب عنه صور أحداث الساعة والعالم التي نراها على الشاشات) وعوالم الفنون، والآداب، والعمل، والسياسة، والأعمال، والرياضة، وغيرها- عوالم هي نفسها أكثر انطباعا في كل يوم بتدويل يمكن أن يكون معاشا وأن يُدرس معا، وليس بشكل متناقض كورقة رابحة ومجازفة.

من الطبيعي أن نكون حساسين قبل كل شيء للمخاطر التي تتصل بواقع المدن اليوم، لذا سنتطرق إلى ثلاثة منها مع بعض الكتاب الذين فكروا في مناسبات، أو بشكل نظامي حول المدينة، إنها مخاطر أحادية الشكل، والتوسع، والإنبجاس.



لنبدأ بأحادية الشكل. نحن حساسون جميعا للتشابه الذي يظهر في أنحاء متنوعة من العالم بين مجالات الاستهلاك، والاتصال، أو التنقل. أثار الكاتب بيتر هاندكي Peter Handke في مقال في جريدة *Libération* لشهر أغسطس 1991 بخصوص يوغسلافيا المهددة بالانفجار ظاهرة "أحزمة اللاواقع" التي طوّقت بفعل نشاطاتها السياحية أساسا، وتدريجيا هذا البلد قبل الأزمة السياسية بكثير، وفي هذا يقول " أرى الحدود الجديدة ليوغسلافيا في كل بلد من البلدان الحالية، على حدة، لا تتسع في اتجاه الخارج لكن من الداخل، تتغلغل في قلب كل دولة من الدول التي تشكلها أشرطة أو أحزمة اللاواقع، لتصل إلى المركز، أو كما هو الأمر بالنسبة لمونتي كارلو أو أندورا، لن يكون هناك أي بلد بعد حين، لا سلوفيني ولا كرواتي. نعم أخشى ما أخشى عدم التلذذ في يوم ما بذوق الأرض المحلية في "جمهورية سلوفينيا" كما هو في أندورا، حيث ألتهمت الشوارع التجارية الكبرى التي تفتقت في كل اتجاه في صخرة البيريني حتى آخر قطعة من المجال - مطوقة أكثر فأكثر في كيلومتراتها المخرسنة بالبنوك والأروقة التجارية، وامتدادا، إذا جاز التعبير، بحي منهاتن في الجبل»

من المؤكد اليوم أن في المجالات الأقل شخصنة (مطار، سوبرمركت، طريق سريع، فندق كبير لشركة دولية) يكاد المسافر القادم من بعيد إلى بلد لا يعرفه لا يحس بالغربة. وإن لم يكن في بلده، لكنه في نفس الوقت ليس بغريب عند الآخرين. يتعارض اللاواقع الذي يتحدث عنه هندكي Handke مع حقيقة الأرض المحلية، ومع خصوصية المكان، ومن الواضح أن "أحزمة اللاواقع" (أو "الامكنة") حاضرة بكثافة في المحيط الحضري، لكن مع ذلك من المثير للاهتمام ملاحظة أنه تنشأ مناطق حرفية، وصناعية، وتجارية من حول القرى في المناطق الريفية، وتظهر مساحات تجارية، ومرابد السيارات التي لم يعد لها بعدا محليا بل بالأحرى جهويا، وتطبع المشهد بختم رتابة حياة لا تصدق مع تجريده من التأهيل، بالمعنى الحرفي للكلمة، فلم يعد ممكنا وصفه بالحضري ولا بالريفي.

وفيما وراء مجموع النسيج الحضري الذي يتشكل من جديد ويغيّر المنظر إلى درجة تُفقد مفهوم المدينة فكرة الحد والتي، منذ بادرة روميلوس



Romulus التي رسمت أخدودا دائريا حيث ستشيد روما بداخله، نشركه تقريبا بالضرورة مع فكرة المجال الحضري. ينبهنا عالم الديمغرافيا هيرفي لوبرا Hervé Lebras[17] بخصوص تمركز الساكنة في فرنسا، ملاحظا أنه اذا كان مجموع سكان فرنسا في السنوات الثلاثين الأخيرة قد ارتفع بنسبة 20%، فإن هذا النمو تجاوز نسبة 100% في أكثر من ألف بلدية، وأن التفريغ السكاني في بعض المناطق الريفية يُحدث تمركزا سكانيا في مناطق أخرى مأهولة جدا. يظهر هذا التمركز السكاني على الصعيد الأوروبي بشكل فتان في ظاهرة "الموزة الزرقاء" banane bleue، التسمية التي أطلقها علماء الجغرافيا على السديم الممتد في شكل قوس من منشيستر إلى سهل بو Pô والذي يمكن تصويره ليلا بهذا الشكل واللون بفضل الأقمار الصناعية وذلك بسبب الإضاءة المنبعثة منه. لا تتناسب هذه الظاهرة مع تمركز مفرط للسكان في المدن ولكن مع اتساع النسيج الحضري، لأنه اذا كانت المدن تجلب دوما العدد الكبير من السكان فإن اتساعها يسير بوتيرة أسرع، وذلك ما يتناسب في نظر هيرفي لوبرا مع الحقبة الثالثة للتعمير البشري، حقبة الغزو المضفر للمدن على حساب الإقليم، بعد توسع الصيادين وجامعي الثمار chasseurs cueilleurs في العصر الحجري، وانتشار الزراعة في الألفيات التي تلت ذلك. لكن مع هذا التوسع الحضري يتناسب بالطبع تعريف آخر له، في هذا الصدد، يتحدث هيرفي لوبرا عن "خطوط" التوطين وعن خيوط «filaments» حضرية لوصف الممرات الجديدة للساكنة التي تتبع مجاري الأنهار الكبرى أو الشريط الساحلي.

نشهد اليوم إذاً تحلل المدينة الحديثة، وانبجاس مرتبط بشكل مفارقة بتوسعها، ذلك أنّ التجمعات السكنية التي تحل محلها تثير منطقيا عدة مخاوف. وواقع الأمر أنّ "الحضري المعمم" على حد تعبير جان-بول دولي Jean-Paul dollé يثير أشكال قبحها الخاصة، ويفقد المدينة شاعريتها من الداخل، ويحتقر الضواحي. وما هذا التعميم الحضري قبل كل شيء إلا نتيجة عنف تقنوقراطي، وهاجس حركة السير، وربط الاتصال - كأن المجالات الحضرية وما يحيط بها اليوم صنعت فقط لأجل تسهيل وتشجيع التنقلات، أو بالعكس حتى تُرى هذه المجالات انطلاقا من خطوط حركة



السير. لنستشهد بقول جان بول دولي : "ما عسى أن ننتظر من أولائك الذين تصوروا في مرسيليا بناء هذا الطريق السريع- إحدى ''الطرق الـمُخترقة'' المشهورة والجديرة بهذه التسمية - التي تلج ممزِقة حي من المدينة برمته، وتدفع بالسيارات على مسمع ومنظر السكان من أعلى المباني، لا توفر أفقا لمن يسكن أسفل الطوابق إلا بساط هذه الطرقات المعلقة ودبر السيارات؟ وفي ذلك لا شيء آخر إلا الاحتقار التام للبشر، وإرادة متعمدة تماما تعاملهم كأشياء، والاعتداء على حواسهم وحرمتهم الجسدية والنفسية"(18).

يتعلق الأمر أيضا بعنف عندما ننظم حركة سير التدفق البشري بين المدن بالمعنى الضيق (نوع من توسع لوسط البلد *down town* الأمريكي كما سمي مؤخرا، ولا زال يسمى اليوم وسط المدينة في فرنسا) وضواحي اقل أو أكثر بعدا (تبعا للتوسع الحضري الذي تقدمت الإشارة إليه). بصرف النظر عن الانتقادات الجمالية والأخلاقية التي يمكن أن توجه لعنف الطرقات السريعة، والسكك الحديدي، وهندسة المجمعات التي تخرج أجرافها من محيط العمارات الذي يميز الضواحي، إنها الإقامة الجبرية بعينها، وذلك ما يطرح مشكلة. بعدُ أماكن العمل عن أماكن العيش (الذي يعبر عنه في ضاحية باريس ظهور RER، مترو فوق الحداثي في المدينة)، والبطالة (التي تحكم على العديد من الشباب بالتشرد في مجالات مغلقة)، والتوجه إلى التجمع الإثني في الضواحي حيث تنتظم الحياة الاجتماعية بصعوبة، كل ذلك يجر أنماطا جديدة من التماهي التي تجرد المدينة على هذا النحو من قدرة الاستهواء الشاعري والإغواء والتماهي. وعلى أحسن تقدير، تصبح المدينة في مركزها فرجة يأتي سكان الضواحي للتمتع بمشاهدتها يوم الأحد -فرجة ذات دلالة مزدوجة إذ تنتج عن تنقل (أحيانا لا ينقطع، لأنّ الزوار لا يتوقفون كلهم) ترغم على إتباع منظومة الطرق السريعة التي تطوق وتخترق المدينة، ولأنّها تعبّر عن القرب الجغرافي والمسافة الاجتماعية معا لأولئك الذين أصبحوا يقطنون الناحية (ناحية باريس مثلا) وليس المدينة التي تبقى مركز الناحية.

وهذا جانب آخر للظاهرة نفسها؛ إنه ارتباط الشباب الوثيق بالحي حيث ترعرعوا، والذي يشكل في نفس الوقت المكان الذي يعيشون فيه، إنه



مكان تمدرسهم واحتمالا مكان مَآثرهم، والأساطير المرتبطة بالجنوح الصغير. لاحظ احد الزملاء، دافيد لوبتر David Lepoutre، حين كان يحضر أطروحة حول ثقافة الشباب في حي أربعة آلاف Quatre-Mille في لاكورنوف La Courneuve (في ضاحية باريس)، أنّ الحي يمثل بالنسبة لجماعات الشباب الذين يحتجون، بعنف إذا اقتضى الأمر، بانتمائهم للحي، في الواقع مكانا أكثر منْ كونه لا مكان. يعيدون تسمية الأزقة (يستوحون من اسم العمارات التي تحيط بها) ويمشون في الحي في جميع الاتجاهات، ويعملون على نيل الاعتراف بالحدود بطريقة شبه مدربة ممن سيتقبلون ضمن عصبهم فيجوبون بهم الحي (على متن دراجة نارية مسروقة اذا اقتضى الأمر)، ويتكلمون لغة مغيرة (le verlan) تميزهم عن من لا يلتحق بهم، وبشكل اعم عن العالم الداخلي للعمارات -عالم الكبار، أولياءهم الذين يمثلون عالمهم الذي لا زال مستقبليا ولكنه قريب جدا).

تتمثل المشكلة كلها بالنسبة لهؤلاء الشبان في مغادرة عالم الزنقة للالتحاق (حوالي سن الثامنة عشر) بعالم الشغل وعالم الكبار، ومفاد ذلك، من وجهة النظر التي تهمنا هنا، مغادرة ثقافة محلية لمواجهة معايير المجتمع الذي يعتبرونه خارجيا بشكل جزئي، بيد أن الصور المقترحة عنهم في محيطهم المباشر على شاشات التلفزيون لا تيسّر لهم اندماجهم في هذا المجتمع. ذلك أنّه بمناسبة أحداث عنيفة التي تشهد عبر فترات منتظمة على "ضائقة الضواحي" «malaise des banlieues» تتقوى الشهرة الأسطورية لهذا الحي أو ذاك، فيكون من الآثار المنحرفة للمعلومة خلق منافسة بين مجموعات للظهور في الأحداث الجهوية أو الوطنية، فتلعب أيديولوجية الاتصال وسمعة الصورة من وجهة النظر هذه دورا جوهريا هذا من جهة. وينفتح الحي، من جهة أخرى، اقل على المدينة الأقرب من انفتاحه على مجالات الاستهلاك-المساحات التجارية الكبرى من كل نوع التي غالبا ما تحوَّل اليوم إلى ضاحية المدن حيث تتأكد بشكل متفاخر سمعة الخيرات الآتية منْ جهات مختلفة خاصة في ميدان الاتصال والسمعي بصري (راديوهات، تلفزيونات، كاميرات...). لذا يصبح مكان المدينة، بين أسطورة محدَدة الموقع عن كثب "للحي" وسمعة استهلاك واتصال بلا حدود،



والرابط الاجتماعي بشكل أوسع، أصعب على الإدراك.

يعبّر بول فيريليو Paul Virilio عن قلق آخر، منبعه حساسيته للتأثير المتزايد في عالم المدن الكبيرة، التي تميل إلى السير على شاكلة مدن-دول les Etats-cités في الماضي، والتي تمدها وسائل الاتصال الجديدة (التي تحررنا من قيود المكان والزمان) بسلطان مضاعف بكثرة. من وجهة النظر هذه، تكون الظاهرة المسؤولة بشكل خاص، ذلك التطور الذي عرفته الاتصالات السلكية واللاسلكية التي تتيح التحرر من قيود الزمان والمكان وذلك بخلق الظروف العملية للتزامن والتواجد في كل مكان. كما أن تأسيس أقطاب تكنولوجية قوية في العالم (الأقطاب نفسها التي بدأت صور الأقمار الصناعية رصد تجليتها الفيزيقية) بيمقترنة، وبفعل ذلك فائقة القوة في ظروف الاقتصاد الحديث يُنسِّب مفهوم الحد ويهدد على مدى معين (ذلك هو على الأقل القلق الذي يعبر عنه بول فيريليو) وجود الدولة والضمانات الديمقراطية. هكذا يتبادر في طرفي التفكير حول المدينة (التفكير الذي يعنى بتسكع المراهقين الدائري في حيّهم، ذلك الذي يتساءل عن مستقبل الأشكال الحضرية الكبرى التي استحدثت لها كلمات جديدة مثل اوروبول europoles) تساؤل سياسي خالص يمكنه بدوره أن يعيد صياغة أسئلة ايتيقية وفلسفية مثل "ما هو حق الفرد ليصبح مواطنا؟" أو "ما هي غايات وحدود التطور الاقتصادي؟"، ولمثل هذه الأسئلة على الأقل الفضل في تبيان أن التساؤلات المتصلة بالمدينة لا تجد أجوبة عنها في اعتبارات تقنية بسيطة، وعليه لن يستطيع المهندسون المعماريون ولا مهندسي التعمير لوحدهم حل المشاكل التي تشكل المدينة مكانها المتميز في الظهور، ولكنها ليست الوحيد في ذلك.

قبل أن نختم حديثنا، ينبغي أن نشير إلى ملاحظتين، الأولى أكثر منهجية، بينما الثانية أعم. تكمن الملاحظة الأولى في أنه ينبغي في دراسة العالم الحضري الجديد أو العالم المحيط بالحضري، لعالم الأنثروبولوجيا والإثنولوجيا أن يستعمل أحسن ما في منهجيته وتجديدها في نفس الوقت، وعليه لا يمكنه العمل إلا مع مجموعات صغيرة ومتخاطبين متفردين. لكن بعيدا عن اعتبار مـُحاوريه تعبيرا غير متباين عن ثقافة خصوصية، يكون ملزما



اليوم بأن يأخذ بعين الاعتبار تواجد كل واحد منهم في تقاطع عوالم وحيوات vies متنوعة (حياة محلية، حياة عائلية، حياة مهنية، الخ)؛ فوضعيات الحوار تلك التي يسميها جيرار ألطاب مجالات الاتصال، يمكنها أن تتغير بتغير الظروف فيبني كل محاور هويته حيال الآخرين بالحفاظ على استقلالية كل واحد من هذه المجالات. وبالنتيجة لا يمكن مقاربة الأكوان الذهنية المتفردة في الميدان إلا بشكل جزئي، وأنه في وضعية الحوار الأكثر حميمية فقط مع كل واحد من مخاطبيه، يمكن لجيرار ألطاب أن يعي بوضوح نمط التماسك الذي يفرضه كل فرد على حياته -معيدا هكذا تأسيس على مستوى الوعي الفردي فوق الحداثي surmoderne معادل ما كان مارسيل موس يسميه ظاهرة اجتماعية شاملة.

الملاحظة الثانية: لم يعد اليوم التماهي بالمدينة مستحيلا ولا أمر لا يعقل، ولكنه مجرد، ذلك لأنّه يحدث اقل بمرجعية للتاريخ، أو في تعارض مع اختلاف مطلق (مثل ذلك التي كانت ترمز البادية إليه) من حدوثه بتلاعب بمرجعية اعتباطية نوعا ما، والتي تقدم لنا الأندية الرياضية أحسن مثلا عنها. فأندية مثل نادي ميلان، ونادي برشلونة لكرة القدم، ونادي باريس سان جرمان، أو أولامبيك مرسيليا تتكون من لاعبين لا ينتمون في غالبيتهم للمنطقة وقد يكون بعضهم من الأجانب. ومع ذلك: يكون أقوى ارتباط بالمدينة، بالمعنى الأوسع للكلمة (لأن المناصرين ينتمون للناحية وليس للمدينة بالمعنى الضيق) ارتباط من نمط "رياضي"، حيث توجد في تلك الرمزيات الأكثر بساطة (المتكونة من حرفين أو ثلاثة، لون أو لونين) حيوية وفعالية جديدتين.

فردانية من جهة وتجريد جماعي من جهة أخرى؛ تبقى المدينة المكان الإشكالي حيث توضع العلاقة الرمزية (تلك التي تسمح في التفكير في هذا وذاك على أنهما متكاملان) على المحك -الشيء الذي يؤكد لنا انه من خلال المشاكل الموسومة بالحضرية تُطرح المسالة السياسية والأنثروبولوجية لما فوق الحداثة، وعليه إذا كان من الصعب خلق أماكن، فذلك لأنه من الأصعب تحديد الروابط.

تكمن هنا الصعوبة الجوهرية التي لا يوفق كل واحد من جهته، عالم



الاجتماع والمهندس المعماري أو العمراني، في صياغتها إلا جزئيا، إنها صعوبة ذات أبعاد متعددة. بداية، من المعروف أن العمل على المدينة ليس مفتاح الرفاه الاجتماعي، ولا تلك العلاقة المتماسكة مع الوجود، ومع الآخرين، ومع الذات، التي يقترح علينا تناغمها ألـمجالي أحيانا مجازا فاتنا؛ إذ مهما يكن، حدثت اكبر الثورات في باريس هذه التي نندم عليها أحيانا، وكانت المتاريس التي نصبت فيها تعبِّر على مطالب تتعلق أيضا بمعنى الوجود، ومع ذلك لدينا إحساس بأن تعميرا غير مدروس، وهندسة معمارية قبيحة تشكل مساسا بعلاقتنا مع العالم، ولذا نضن بأن التدخل الهندسي لعله يستطيع في بعض الحالات تصليح الأمور: إنها الفلسفة الكاملة لعمليات إعادة التأهيل.

وأما البعد الثاني فهو قريب جدا من الأول ولكن فيه ما يتيح لنا تمييزه عن الأول ألا هو بعد الفرد. ففي هذا العالم الذي تميزه أهمية المرجعية إلى الفردية إضافة إلى تسارع التاريخ وتضخم الصور، ونوع من الوعي الكوكبي، لا يمكن للمجال أن يكون مكان الجميع إلا اذا كان مكان كل واحد، أو ترك مكانا لإمكانية خطوط السير. ذلك ما يعبر عنه بتفاؤل ميشال دي سارتو بالوقوف على التوالي في أعلى ثم في أسفل مركز التجارة العالمي، وذلك ما حاولنا اقتراحه حديثا بالتفكير في مخطط المترو الباريسي، الذي يقترح على الجميع صورة لمجموع الشبكة وعلى كل واحد سلسلة من الصور الخصوصية الذاتية قطعا - صور عن الماضي، وصور الحياة اليومية التي يتوقف فضلها الشاعري على قدرات التذكر، والانفعال، والتخيل عند كل واحد منا. لكن هل سنعرف في يوم ما لماذا نحن حساسين على نحو عابر لسطوع هذا الجزء أو ذاك من الحائط، ولتوهم الهروب الكبير الذي يُخرج لبرهة لون السماء "من فوق السطوح" أو أضواء مقهى في ركن الزنقة، وللطابع غير المتوقع دوما لمفترق الطرقات الذي نقطعه كل صباح - حيث لا شيء هناك يظهر إلا ما يفرزه الانتظار من لذة مبهمة ومتجددة؟ ليس هناك من خالق كون، ولا مهندس، ولا سياسي مسؤول عن هذه العواطف التي تشكل رغم ذلك جزءا من لذة المدينة. وقد نميل، مفكرين في هشاشتها النفيسة لحماية بقايا المعجزة الحضرية بالتذرع للعمرانيين بقولة نقتبسها عن



سولي برودوم Sully Prudhomme وهي: «لا تمسوه انه مكسور»!

رغم ذلك لا يمكن للمدينة مثل باقي الأشياء أن تدوم إلا اذا تطورت، فهي ليست، ولا ينبغي لها أن تكون معهدا موسيقيا، ولا متحفا. أما البعد **الآخر للصعوبة التي تطرقنا إليها آنفا فيمكن تلخيصه في كلمتين وهما الذاكرة والإبداع، أو في كلمة واحدة وهي الوفاء.** كان المهندس المعماري هويت Huet يقول في وقت ليس ببعيد، في مقابلة مع جريدة *Le Monde* بأنّ المهندس العمراني لا يخلق ولكنه يجد من جديد retrouve؛ هكذا يكون المشهد الحضري ثريا بافتراضيات تكفي بادرة واحدة لاكتشافها مثل تلك التي، بتأسيس القوس العظيم في لاديفانس، تبرز المحور الكبير الذي يعبر باريس والذي لا احد فكر فيه ولا تصوره بأكمله، لكن هذا **معمار العلامة** urbanisme de la trace الذي لا يبدع إلا باسم الوفاء أوروبي للغاية. فلا **تجميع التواريخ المحترمة لبعضها البعض، ولا كشف معنى مخبئ للتاريخ** الحضري يبدو وأنه يحكم العمران الأمريكي، والياباني بدرجة اقل. وإذا كانت الخيوط الحضرية filaments urbains التي تحدث عنها هيرفي لوبرا هي واقع عالم الغد، وإن كانت الحياة الاجتماعية آيلة لتصبح حضرية حيثما كان، يبقى على الأقل أن تتجابه تقاليد ثقافية مختلفة في معالجتها أمرا مشجعا.

لكننا نرى جيدا منابع القلق، فالحديث عن المدينة هو بشكل تدريجي حديث ينبغي لنا أن نقوله عن العالم برمته وعن أحدث تجلياته، تلك التي تقترحها علينا المدن بالضبط. بيد أن الميزة الأكثر فسادا لما فوق الحداثة التي سبق الحديث عنها بإيجاز هي "تصيير العالم فرجة" التي تعودنا تدريجيا على أن لا تكون لنا علاقة، أياً كانت، مع العالم ومع الآخرين إلا عبر صور؛ صور أحداث الساعة والوسائط الإعلامية بالطبع، لكن، وبطريقة اعم عبر جميع الرسائل التي توحي لنا كيف نعيش حياتنا ونعالج جسدنا، وكيف نستهلك ونسعد، الخ. من هنا يكون العالم الوحيد الذي يمكن الحديث عنه اليوم هو في نهاية المطاف عالم الصورة - أو بالمعنى نفسه عالم أحداث الساعة. بمساحاتها الكبيرة، ومطاراتها، وإشهاراتها، ومحطات الإبدال من كل نوع التي تقدمها للصورة، شكوكها الخصوصية ومنطقها الذي



لا يقبل وصفا، ولكن أيضا بإغراءاتها الخاصة (انجازات جديدة، مشاريع كبرى، إضاءات، تدشينات، وكلها أحداث تعطي بذاتها فرصة لإنتاج الصور)، تميل المدينة إلى تلخيص مادة العالم، وأحداث الساعة، والفرجة.

بناءا على ما تقدم أمكن القول أن رهان العمل العمراني والهندسة المعمارية يبقى إذاً خلّاقا. لنعد هنا إلى التمييز بين المكان واللامكان. لقد وجد دائما، ما هو أفضل، وفي كثير من الأحيان، مقدارا من اللامكان في المدينة: إنها الحرية الفردية (حرية المتنزه) التي يمكن استشعارها في مأمن من جميع آثار الاعتراف التي تثيرها المَقارِب الكبرى grandes proximités والتواطؤ أو قسوة الجوار، والمكان في شكله الأقل أُنساً. لكن حرية اللامكان قد تذهب إلى حد حماقة العزلة، مثلما يمكن لمعنى المكان أن يذهب إلى حد ديكتاتورية الأحكام المسبقة، إلى الفائض في المعنى الذي ينتج أشكال الحماقة الخاصة. فأن نطلب من العمرانيين والمهندسين المعماريين أن يكونوا أوفياء لتاريخ الجميع، وأن يجعلوا تاريخ كل واحد ممكنا هو بمثابة طلب إعادة بناء مجالات حيث يمتزج معنى المكان بحرية اللامكان- إنه طلب طوباوي بكل معنى الكلمة، وهذا عار، بحيث لا يمكن للمهندسين المعماريون والعمرانيون أن يكونوا المعنيين الوحيدين بذلك، ولكنه طلب يستمد مشروعيته من الآثار النقدية التي من المحتمل أن يثيرها: باسم المعنى الاجتماعي، اعني بذلك العلاقات المتجسدة في رموز والمؤسسة، التي نحن قادرون أو غير قادرين على بنائها مع الآخرين ومع أنفسنا، من حقنا وفي وضعية الحكم على مشاريع السعادة التي يقترحها علينا كل من هم بقدر ما مسؤولين على مجالنا، وعلى وقتنا، وعلى حياتنا.



خاتمة

أردنا في هذا الكتاب أن نبيِّن أن الأنثروبولوجيا ممكنة في وحدة وتنوع المعاصرة الحالية ليس هذا وحسب، بل وضرورية أيضا. وهي كذلك، لأنّ مسالة المعنى الاجتماعي هي حيثما كانت حاضرة حضورا واضحا أو ضمنيا. وهي ممكنة شريطة أن تسمح لها تقاليدها المتميزة بالتفكير النقدي الذاتي بالتكيف مع تغيرات التاريخ، وتغيرات على السلّم المتناسب معها، لأنّ تغيرات السُّلم هذه تؤثر في جميع جوانب الواقع الإمبريقي الذي يلاحظه عالم الأنثروبولوجيا. والتلاؤم معناه قبل شيء أن تقر بالنهاية النهائية للـ"قسمة الكبرى" ولذا نقول أن ساعة بناء أنثروبولوجيا تعم الكوكب برمته قد حانت. ثم أن التلاؤم يعني اخذ صيغ التجسُم الجديدة العاملة على صعيد الكوكب بعين الاعتبار. تعمل هذه الصيغ بتدخل شبكات الإعلام التي تمثل الأدوات المتميزة للأجهزة الطقُسية الموسعة، وصياغات الأفراد الأكثر أو الأقل اندماجا في هذه الشبكات، ومجموعة كاملة من المؤسسات الرسمية وغير الرسمية التي تعمل على بناء دلالات "توافق" بين الشبكات والأفراد. من وجهة النظر هذه، يشكل النبي المعالج الأفريقي، أو مجموعة المهندسين المعماريين العاملين في مشروع تهيئة عمرانية، أو فريق طبي متسائل عن شكل تدخله في هذا الوسط أو ذاك، وقائع ذات طبيعة واحدة. وعليه ليس التلاؤم مع تغيير السُّلم معناه الكف عن تفضيل ملاحظة وحدات صغيرة ولكن أن نأخذ بعين الاعتبار تلك العوالم التي تعبرها، وتتجاوزها، ولا تكف في خلال ذلك عن تأسيسها وإعادة تأسيسها.



الإحالات

إحالات الفصل الأول

(1) لا نفكر هنا في مختلف الجهود التي بذلت منذ سنوات السبعينيات لتأسيس "أنثروبولوجيا تاريخية"، هي ذاتها علاوة عل ذلك متنوعة بما يكفي (تهيئ بالتأكيد، كل واحد من جهته، هذا الجانب أو ذاك من البعد الأنثروبولوجي) أكثر من تفكيرنا في المرجعيات التي نعود إليها اليوم بطريقة آلية تقريبا بخصوص مختلف الأعمال، في التاريخ، والسوسيولوجيا، والجغرافيا، والتهيئة العمرانية...، وللبعد "الأنثروبولوجي" لمواضيعها ومناهجها. لا تهمنا إذا صحة أو زيف المرجعية (وهي مسوغة بلا شك في حالات عديدة) بقدر ما يهمنا طابعها المتفق عليه ومن ثمة الغامض. وهذه ثلاثة أمثلة بمحض الصدفة، أنثروبولوجيا-موضوع، وانثروبولوجيا-ميدان، وأنثروبولوجيا-منهج:

أ - ايف لوكان Yves Lequin: «نفهم لماذا يثير تسارع التاريخ عند مؤرخين البحث، في الأمور الدائمة permanences بالضبط، وليس من قبيل الصدفة أن يروا أكثر فأكثر، من جهة أنثروبولوجيا كانت لمدة طويل حكرا على المجتمعات الباردة [...]» قطيعة إبيستمولوجية «Une rupture épistémologique» مقال ظهر في *Magazine littéraire* (nº 307, février 1993) أفرد أساسا لكتاب *Lieux de mémoire*.

ب - يقول جاك لوغوف Jacques Le Goff مختتما الملتقى «Crise de l'urbain -Futur de la ville»: تحدث فيليب جارو Philippe Jarreau عن أنثروبولوجيا سياسية للمحلي وهذا أمر يعجبني، لكن ينبغي تعريف هذه العبارة وما تستلزم من إشكالية للإجابة على التساؤلات التي أثارتها" (*Métamorphoses de la ville*, Paris, Economica, 1987).

ت - بيار فرانسوا لارج Pierre-François Large: «في المنتدى، كانت المنهجية التي ظهرت أكثر إثارة للاهتمام والتي فضلناها هي منهجية الملاحظة بالمعنى الحرفي للمفهوم حتى يتسنى "استكشاف الوسط" ونجعل من ذلك أدق وصف ممكن [...] نستوحي هنا عن جورج بيريك ملاحظا مقهى في ساحة سان سولبيس: «[...] ينبغي الذهاب بتأني، بل بغباوة تقريبا. إجهاد النفس على كتابة ما يبدو غير مثير للاهتمام [...] وأن نجعل من أنفسنا كاتب ضبط للواقع، وأن نتركه يفرض نفسه دون التدخل... هكذا نؤسس أنثروبولوجيتنا» وذلك ما حاولنا القيام به في المنتدى» (Des Halles au Forum, Paris, L'Harmattan, 1992, p.12).

(2) تم عرض العناصر الأساسية من النقاش بشكل جيد من طرف روبير لووي R. Lowie في كتابه الموسوم *Histoire de l'ethnologie classique : des origines à la seconde guerre mondiale*, trad. fran.5 Paris, Payot, 1971. كما تمت دراسة هذه العناصر في الكتاب الحديث لصاحبه مائيلو F. Maiello الموسوم *I signori del tempo*, Rome, Ei Editori, 1994.

(3) Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie*, Paris, Ed. du Seuil, 1971, nouvelle édition 1978.

(4) Marshall Sahlins, *Des îles dans l'histoire*, Paris, Gallimard-Ed. du Seuil («Hautes études»), 1989, p. 150; trad. de *Islands of History*, Université of Chicago Press, 1985.

(5) توحي تحاليل مارشال سالنيس في هذا الصدد بالكثير. لكن ينبغي بشأن الخلفية التذكير



بأنّ في موضوع التثاقف كما في غيره (مفهوم الإثنية) كانت أعمال جورج دوفورو رائدة. نشير هنا إلى مفهومه "التثاقف المتناقض" بوجه خاص (cf. Georges Devereux, *Ethnopsychanalyse complémentariste*, 2ème éd., Paris, Flammarion, 1985).

(6) Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973.

(7) Claude Lévi-Strauss, «Histoire et ethnologie», *Annales, E.S.C.*, XXXVIII, 6, 1983, p. 1217-1231.

(8) استوحي هنا من النص الموسوم «Micro-analyse et construction sociale» الذي كتبه جاك روفال بمناسبة الملتقى الموسوم «Anthropologie contemporaine et anthropologie historique» الذي نظم في centre de la Vieille -Charité في مدينة مرسيليا من طرف وزارة البحث والتكنولوجيا عام 1992.

(9) François Simiand, «Méthode historique et science sociale», *Revue de synthèse historique*, 1903.

(10) «Histoire et sciences sociales: les paradigmes des annales» *Annales E.S.C.*, XXXIV, 6, 1979, p. 1306-1376.

(11) Maurizio Gribaudi, *Itinéraires ouvriers. Espaces et groupes sociaux à Turin au début du XXe siècle*, trad. franç., Paris, Ed. de l'EHESS, 1987.

(12) Nathan Wachtel, *Le retour de l'ancêtre*, Paris, Gallimard, 1990.

(13) Paul Virilio, *L'Espace critique*, Paris, Christian Bourgois, 1984.

إحالات الفصل الثاني

(1) Vincent Descombes, *Philosophie par gros temps*, Paris, Ed. de Minuit, 1989, p.170

(2) يحمل عدد من مجلة *Le Genre humain* صدر سنة 1990 عنوانا يوحي بالكثير («Le consensus nouvel opium ?»). في الفترة الأخيرة قدمت جوزيان سافنيو Josyane Savigneau في جريدة *Le Monde* تقريرا يوحي أيضا بالكثير (La tyrannie du consensus») عن كتاب لمؤلفه ألان جيرار سلامة Alain-Gérard Slama الموسوم (*L'Angélisme exterminateur*, Grasset, 1993) الذي يشجب فيه النظام الأخلاقي و"لغة الخشب" الجديدين. يحصي سلامة الكلمات والتعبيرات التي تعتبر اليوم بديهية، تلقائية من نفسها، والكلمات كما يحصي بالعكس المنبوذ، والتي تعتبر مهجورة - وكأن هذا الانشقاق من طبيعة الأشياء، وكأن طبيعة الأشياء الحقيقية قد كشفت أخيرا، وكأن ذلك كان يؤسس لقسمة من ذلك الحين فصاعدا، قسمة لا مفر منها بين عهد التوهم والنقاشات الخاطئة هذا من جهة، وعهد الحقيقة والإجماع من جهة أخرى. إنها الخشية التي يعبر عنها ايمنويل تيري في المقال الافتتاحي للعدد المخصص "للإجماع" في مجلة *Le genre humain*: «إن الحد الأدنى من الإجماع هو بالتأكيد شرط كل حياة اجتماعية، إذ ينبغي للفاعلين أن يتفقوا على الأقل على معنى الكلمات وقاعدة اللعبة، لكن يجب أن تبقى المقابلة مفتوحة، والمستقبل غامض؛ حالما يزعم انه يكرس نظاما قائما ويجعله مقبولا "كأمر طبيعي"، حينها ينبغي قياس ثمن ذلك: لا يمكنه البقاء إلا كخليط ضار من العمى والنفاق، والافتراءات والصمت المتواطئ..». نقطة النقاش مبينة هنا بوضوح: وسبب ذلك هو الانتقال من الإجماع إلى تسييج التاريخ.

(3) François Furet, Jacques Julliard, Pierre Rosanvallon, *La République du centre: la fin de l'exception française*, Paris, Calmann-Levy, 1988.

(4) Les lieux de mémoire, t. III, *Les France, I. Conflits et partages*, Paris, Gallimard, 1992, p. 459.

(5) Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris, Ed. de Minuit, 1979; Jean-François Lyotard, *Le Différend*, Paris, Ed. de Minuit, 1983.

(6) Vincent Descombes, *op. cit.*, p. 136 sq.

(7) Ibid., p. 137.



(8) Ibid., p. 138.

(9) Jean-François Lyotard, *Le Différend*, *op. cit.*, p. 212. Vincent Descombes, *ibid.*, p. 139.

(10) Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, *op. cit.*, p.31.

(11) Vincent Descombes, *op. cit.*, p. 146.

(12) Jeanne Favret-Saada, *Les Mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard, 1977.

(13) Marc Augé, «Ici et ailleurs: sorciers d'Afrique et sorciers du bocage», *Annales E.S.C.*, XXXIV, 1, 1979, p. 74-83.

(14) انظر ما كتبه فانسان دوكومب (مرجع سابق، ص 132) : «يمكن أن يقع القروي الذي يؤمن بالساحرات في الغلط (إذ لا وجود للساحرة)، لكنه لا يحمل بالضرورة رأيا لاعقلانيا. فالتباين بين الرأي المشكوك في عقلانيته والمحتوى الذي سنحكم على أساسه على ذلك لا يمكن أن يكون متأكد منه إلا في ثقافة معينة».

حاولت في كتابي الموسوم *Théorie des pouvoirs et idéologie* (Paris, Hermann, 1975) أنّ أبرز التماسك الافتراضي الذي كانت تخضع له الأقوال، من نمط تلك المتلفظ بها في المجتمعات النَّسَبية في جنوب كوت ديفوار، بمناسبة الاتهامات بالسحر. بعض الأقوال بصدد هذا التماسك الافتراضي أو الايديو-لوجي بعض الأقوال -معبرة من ثمة على فزع المتهَمين أو المرضى- قد تكون من دون معنى. لكن جلها، طالما هي دائما قابلة للمراجعة وتبعا لموازين القوة التي توجد بين المتحدثين، يشترك في هذا التماسك الذي تسهم في تقويته، لذا لا تطرح مشكلة "عقلانيتها" بالفعل إلا حين يتدخل متحدثون جدد (مبشر، إداري، نبي، قاضي الخ).

(15) Vincent Descombes, *op. cit.*, p. 14.

(16) Ibid., p. 143.

(17) Jean-Pierre Vernant, *Mythe* et pensée chez les grecs, Maspero, 1974.

(18) تلمح عبارة "الجهاز الطقسي التي استعملتها في كاتب *Le Dieu objet* (paris, Flammarion, 1988) إلى مادية الإجراء الطقسي (استعمال أشياء ومواد)، مادية لا تنفصل عن غايتها (ربط الاتصال بين "الأنساق الرمزية" بالمعنى الذي يعطيه كلود لفي ستروس في «introduction à l'œuvre de marcel Mauss» انتقال من كلام إلى آخر، أعني بمفاهيم سوسيولوجية أكثر الانتقال من حقل لآخر، وكون الحقل الديني الذي يتخذ شكل طقوس دوما وسيطا بين حقلين آخرين، الاقتصاد والقرابة مثلا، أو بين حدث كالمرض والحقل حيث ينبغي أن يوجد له حلا، كالقرابة مثلا) الجهاز الطقسي الذي يجمع غالبا أشياء كثيرة هو فضلا عن ذلك جهاز مجالي (متنوع غالبا) خاضع لقيود استعمال من مستوى زمني. سنحاول أسفله (انظر الفصل الرابع) التوسع في المفهوم.

(19) Vincent Descombes, *op. cit.*, p. 143.

(20) Vincent Descombes, *Proust, philosophe du roman*, Paris, Ed. de Minuit, 1987.

(21) Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme, une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Ed. du Seuil, 1983.

(22) Vincent Descombes, *Philosophie par gros temps*, *op. cit.*, p. 147.

(23) تؤكد أمثلة متنوعة جدا عن الشك في تصور الطقس على انه تكرار بسيط أو نسخة متدهورة للأسطورة ومن ثمة أقل احتمالا أن يكون موضوع دراسات مقارنة ونسقية. حدث أنني حضرت عدة مرات في الطوغو إلى حصص كهانة حيث البوكونو *bokono* (الكاهن) كان يكيف أجزاءا من الأسطورة مع الوضعية التي تقدم له ليس هذا وحسب، بل كان بهذه المناسبة يقدم تفاسير وتوسعات كانت تبدوا أنها تشكل إعادة خلق جديد. يمكن أن نعتقد في سياق شفوية مشتركة أن مثل هذه المبادرات تضمن للأسطورة وجودا تطوريا التي تشكل بصفة واسعة وظيفة وليس شرط النشاط الطقسي. عند هنود بوم-يارورو Pume-Yaruro في فنزويلا، يستحضر غناء الشامان (*cantador*)، في شكل روبرتاج "على المباشر"، سفره عند الآلهة خلال احتفال يدعى



طوهي*tohe* حيث يتكفل خلاله بإبراء (تحرير) بعض القرويين من عالمهم. اذا بقيت أشكال الطقس على حالها منذ أمد بعيد (كما تجعلنا نعتقد بعض الشهادات من النصف الأول للقرن- أساسا ما وصلنا عن فانسان بيتريلو Vicent Petrullo في كتابه *The Yaruros of the Capanaporo River*, Venezuela, Washington, Bureau of American Ethnology, 1939 وبدقة اقل بكثير تلك الإشارات التي قدمها في القرن الواحد والعشرين اليسوعيون les jésuites والرهبان الكبشيون les capucins) فالطقس تطور من جهته، إذ أصبحت الآلهة تسكن منازل من طبقات وتمتلك سيارات وطائرات. هذا الغزو من الصور الحديثة التي لا تبطل إلى حد الآن الخصائص البنائية للأسطورة (جغرافيتها، توجهاتها، توزيع الآلهة في المجال الكوني ووصفها كشخصية) حدث بسرعة بواسطة شامانات des chamans ادخلوا تدريجيا عناصر من تجربتهم النهارية (المضاعفة بمخيلتهم) في رواية عن تسكعهم الليلية وطقس طوهي *tohe*. دائما في فنزويلا، تشبه حركة "دين شعبي" مثل حركة ماريا ليونزا كثيرا حركات أخرى من أمريكا الجنوبية، مثل حركة اومباندا Umbanda التي لها معها بعض الروابط، أو في أفريقيا، أدخلت في معبدها لتجميع الآلهة، منذ سنوات الخمسينيات وجوه من أحداث الساعة السياسية أو الاجتماعية الفينزويلية. يوجد في حالة من هذا النوع أكثر من تأثير للطقس على الأسطورة، إنه ذلك التفاعل المتبادل بين المستوى الشعبي (حيث العبادة مستمرة) والمستوى الوطني، الرسمي، السياسي، الأدبي، أو الفني (تحولت ماريا ليونزا عن قصد إلى رمز وطني) الذي ينبغي الحديث عنه: ولكن هذه العلاقة تشبيه كثيرا العلاقة طقس/أسطورة. لذا نفترض أن الحركات الدينية التي ظهرت في السياقات المتوترة في القرن العشرين تقدم لنا "تضخيما" أكثر من كونها تشويها للأبعاد التأسيسية لكل نشاط ديني. يمكن في هذه النقطة مطالعة عدة وثائق:

- Le film *Les Dieux-objets*(1988,; réalisation: J-P. Colleyn et C. Clippel; anthropologues: M. Augé et J.P. Dozon)

حيث تظهر حصة الكهانة في bokon للأسف ناقصة كاشفة للغاية.

- Le film *La nuit des Indiens Pume* (1992; réalisation: J-P. Colleyn et C. Clippel; auteurs: M. Augé et D. Barreto; anthropologue: Gemma Orobitg) sur le rite *tíhe*.

(24) «تتطور المجتمعات في هذا العالم المجرد من سحره والأعمى نحو تنظيم أكثر فأكثر عقلانية وبيروقراطية» هذا ما كتبه ريمون آرون في كتابه *Les étapes de la pensée sociologiques*, Paris, Gallimard, 1967, p. 563. يذكر فانسان ديكومب (مرجع سابق ص. 141) هذا المقطع ويشرحه : «إنها المفاتن، بمعنى الغناء الشاعري وليس بالمعنى السحري. لا يستحضر تفسير ريمون آرون الفكر المتوحش إلا من اجل الحد منه في أشكال تعبير غريبة بالنسبة لنا عن جادة الأشياء، تلك التي تأهل بطريقة شاعرية عالم سكان فنطاسيين».

(25) يتعلق الأمر بالعدد المخصص لكتاب
Lieux de mémoire, *Magazine littéraire*, n 307, février 1993, p. 23.

(26) Pierre Nora, «Entre témoins et histoire. La problématique des lieux», in *Les Lieux de mémoire*, t.I, *La République*, Paris, Gallimard, 1984, p. XVII.

(27) Ibid., p. XIX.

(28) Ibid., p. XXXV.

(29) نتساءل هنا عن المعنى النهائي للعمل الموسوم *Lieux de mémoire*.
هل من المفيد التأكيد على أن هذا العمل في مجمله خلاب، وأن الإسهامات بشكل اخص، المذكورة هنا كما قلته في جهة أخرى («Les lieux de mémoire du point de vue de l'ethnologue», *Gradhiva*, n 6, 1989, p. 3-12) هي ذات نوعية استثنائية.

(30) يشكل التعاون بين المؤرخين تقليدا مؤكدا، من ذلك نذكر كتاب *Faire l'histoire* sous la direction de Jacques Le Goff et Pierre Nora (Paris, Gallimard, 1974)



(31) George Marcus et Michael Fischer, éd., *Anthropology as Cultural Critique*, Chicago, University of Chicago Press, 1986.

(32) James Clifford, «On ethnographic allegory», in *Writting Culture. the Poetics and Politics of Ethnography*, James Clifford et George Marcus, éd., Berkeley, University of California Press, 1986, p. 119.

(33) James Clifford, *The Predicament of Culture*, Cambridge, Harvard University press, 1988, p. 6.

(34) Stephen Tyler, «Post-modern ethnography: from document of the occult to occult document», in *Writting Culture*, op. cit., p. 127.

(35) Merill Singer, «Postmodernism and medical anthropology: words of caution», *Medical Anthropology*, vol. 12, 1990, p. 291.

إحالات الفصل الثالث

(1) [...] يتضمن نص 'تاريخي' (اعني تأويلا جديدا، ممارسة مناهج خاصة، صياغة وجَهَات أخرى، تنقُّل في تعريف واستعمال الوثيقة، نمط تنظيم مميز، الخ) حديثا عن عملية تقع في مجموعة ممارسات [...] ستعرّف الدراسة الخصوصية بالعلاقة التي تقيمها مع الدراسات الأخرى، معاصرة، مع 'واقع حال المسألة'، ومع الإشكاليات المستغلة من طرف المجموعة والنقاط الإستراتيجية التي تشكلها، ومع المواقع المتقدمة والفوارق المحددة هكذا، أو التي جعلتها وجيهة بالنسبة لبحث في طور الإنجاز»

(Michel de Certeau, «L'opération historique», in *Faire l'histoire*, sous la dir. de Jacques Le Goff et Pierre Nora, Paris, Gallimard, 1974, p. 11).

(2) Ibid., p. 17.

(3) Ibid., p. 19.

(4) Emmanuel Le Roy Ladurie, *Histoire du climat depuis l'an mil*, Paris, Flammarion, 1967; nouv. Ed., 1983

(5) Michel de Certeau, *op. cit.*, p. 18.

(6) Marc Augé, *Le Dieu objet*, Paris, Flammarion, 1988.

(7) Françoise Héritier, «Stérilité, aridité, sécheresse: quelques invariants de la pensée symbolique», in *Le Sens du mal*, sous la dir. de Marc Augé et Claudine Herzlich, Paris, Ed. des Archives contemporaines, 1984, p. 123-154.

(8) كل تكرارات القراءة مفيدة في هذا الاتجاه. يحضر ببالي تلك القراءة الحديثة العهد التي قامت بها انيت فاينار دي مالينفسكي Annette Weiner de Malinowski الموسومة *Inalienable possession*, Berkeley, University of California Press, 1992.

(9) Marc Abélès, *Anthropologie de l'Etat*, Paris, Armand Colin, 1990.

(10) Françoise Héritier, L'Exercice de la parenté, Paris, Gallimard-Ed. du Seuil («Hautes Etudes»), 1981, p. 73-176.

(11) Pierre Lamaison, «Les stratégies matrimoniales dans un système complexe de parenté: Ribennes en Gévaudan (1650-1830)», *Annales, E.S.C.*, XXXIV, 4, 1979, p. 721-743.

(12) قد تكون قاعدة الفرضية أكثر إشكالية عندما تتكون من سلسلة محدودة من الترابطات التي يبدو أن عددا من الأمثلة تأكد على انتظامها. هكذا فإن تحاليل ليش Leach مهما كان نقصها، استقطبت اهتمامنا حول الطابع المبني للعلاقة بين الانتساب، والمصاهرة، التصورات الموروثة.

E. Leach, *Critique de l'anthropologie*, trad. de l'angl., Paris, P.U.F., 1986, p. 25.

لمناقشة ادموند ليش انظر:

Marc Augé, *Théorie des pouvoirs et idéologie*, Paris, Hermann, 1975, p. 180-194.

(13) Georges Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, 4ème éd., Paris, PUF., 1982.

(14) Johannes Fabian, *Time and the Other, How Anthropologie Makes its Object*,



New Tork, Columbia University Press, 1983.

(15) Ibid., p. 155. «...with bourgeois positivist anthropology certain fundamental assumptions concerning the nature of ethnographic data and the use of "objective» methods».

(16) Ibid., p. 154. «The absence of the Other from our time has been his mode of presence in our discourses- as an object and victim.»

(17) Ibid., p. 63. «... we never appreciate the primitive as producer; or, wich is the same, in comparing ourselves to the primitive we do not pronouce judgment on what the thinks and does, we merely classify ways *how* he thinks and acts».

(18) Ibid., p. 164. «Implies contemporality of producer and product, speaker and listener».

(19) Jeanne Favret -Saada, *Les Mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard, 1977 (rééd. 1985).

(20) ذكرت في كتاب *Théories des pouvoirs et idéologie, op. cit.,* عبارة لألبير أتشو ("لا يتعب البيض أنفسهم عبثا") التي تتناسب جيدا مع وضعية وجه لوجه قلقة، شكاكة، حاسوبة، ودية وغير راضية، التي بدت لي مميزة لنمط العلاقة التي يمكن يقيمها الأنبياء مع علماء الأنثروبولوجيا المهتمين بهم، وعلماء الأنثروبولوجيا مع أنبيائهم.

(21) اقترحت في كتاب *Domaines et châteaux* (Paris, Ed. du Seuil, 1989) مع مفهوم "الانثوتحليل" أحدى الصيغ الممكنة لهذا المثال idéal: من المعروف أن المحلل في المعالجة التحليلية النفسية يحتل أيضا مقعد المُحَلِل.

(22) Cf. Norman Cohn, *Les fanatiques de l'Apocalypse*, trad. de l'angl., Paris, Payot., 1983.

(23) André Mary, *Le Défi du syncrétisme*, thèse de doctorat d'Etat, EHESS, 1992, p. 6-7.

a شريط عدم التعنت في إعادة اكتشاف أمريكا كل يوم: فتحت الدراسات التي قام بها جورج بلانديه محللا "إعادة المبادرة" les «reprises d'initiative» التي شكلتها في نظره حركات إفريقيا الوسطى، وجيرار الطاب بإعادة تشكيل، بخصوص ظاهرة الطرمبا la tromba، الحقل حيث يتموقع في وضعيات متكاملة و/أو متناقضة المسيرون الوطنيين والسكان المحليين والملاحظين الخارجيين، طريقا ملكيا لأنثروبولوجيا المعاصرة.

(24) Johannes Fabian, *op. cit.*, p. 165. «In order to claim that primitive societies (or whatever replaces them now as the object of anthropology) are the reality and our conceptualizations the theory, one must keep anthropology standing on its head. if we can show that our theories of their societies are our praxis - the way in wich we produce and reproduce knowledge of the Other for our societies- we may (paraphrasing Marx and Hegel) put anthropology back on its feet.»

(25) Jean-Loup Amselle, *Logiques métisses*, Paris, Payot, 1980; Jean Pierre Dozon, *La Société bété: histoire d'une ethnie de Côte-d'Ivoire*, Paris, Karthala, 1985. Voir aussi *Au cœur de l'ethnie: ethnies, tribalisme et Etat en Afrique*, sous la dir. de Jean-Loup Amselle et Elikia M'Bokolo, Paris, La Découverte, 1985.

إحالات الفصل الرابع

(1) لا نذكر هنا إلا وجوها فكرية، فأناسة القرن الثامن عشر تكيفت، أحيانا مع تجارة الرق، وهذا شيء معروف. وعكس ذلك، ألهمت الأطروحات التطورية بعض النفوس الخيّرة.

(2) نجد توضيحا في هذا الموضوع في

Michèle de La Pradelle, *jeux de mots, jeux de choses: faire son marché à Carpentras*, thèse de doctorat, EHESS, 1990, p. 386-389.

أفردت مجلة *Terrain* عددا للمجموعات الطُقُسية المعاصرة (العدد 8 ابريل 1987) حيث



يمكن أن نطالع خاصة، تقريرا ومقالا لجيرار ألطاب حيث يميز معنيين لمفهوم "الطقس". فالطقس بالمعنى "الثقيل" (في الأنثروبولوجيا الاجتماعية) هو شكل خاص من النشاط الاجتماعي ؛ بينما بالمعنى الآخر، عند التفاعليين واروين غوفمان، كل ممارسة اجتماعية منظمة على أساس احترام بعض اللباقات تعتبر مطقسنة وتسمى طقس.

(3) Marc Augé, *Le Sens des autres*, Paris, Fayard, 1993.

(4) Non-lieux, Paris, Ed. du Seuil, 1992.

(5) يمكن في هذه النقطة مطالعة مجلة (n *Terrain* 3,0 «Ethnologies urbaines», octobre 1984) وأطروحة مونيك سوليم Monique Selim التي كانت تلميذة لجيرار ألطاب : **Rapports sociaux dans une cité HLM de la banlieue Nord de Paris M le clos Saint** Lazare à Stains (EHESS, 1979).

(6) Victor W. Turner, *The Ritual Process, Structure and Anti-Structure*, Routledge and Keagan Paul, 1969; trad. franç., *Le Phénomène rituel. Structure et contre-structure*, Paris, P.U.F., 1990.

(7) Marc Augé, *Le Dieu objet*, Paris, Flammarion, 198, p. 112-113.

(8) Basil Davidson, *Les Africains. Introduction à l'histoire d'une culture*, trad. de l'angl., Paris, Ed. du Seuil, 1971.

(9) يشكل الجهاز الطقسي الموسع بلا شك جزءا، مثله مثل الطقس عامة، لكن ببداهة خصوصية، من هذه الممارسات التي كتب عنها بيار بورديو في عام 1972
(Esquisse d'une théorie de la pratique, Paris, Genève, Droz)
أنها «تعرّف بكون بنياتها الزمنية، اعني وجهتها ووتيرتها مؤسستان لمعناها».

(10) Cf. Georges Balandier, *Le Pouvoir sur scène*, Paris, Balland, 1992.

(11) لقد أسهبت في عرض هذا المنظور في كتاب *Non-lieux*.

(12) يمكن أن ينشب نزاع بخصوص "ولوج الوسائط" لكن لا توجد دون هذا الولوج رسالة تقبل التبليغ بطريقة فعالة.

(13) بل هو أكثر صعوبة مما كان ينظر إليه كثيرا، ويمكن أن تكون إغراءاته متساوقة مع إغراءات المتكلم: يتطلع إلى التجديد دون تغيير والى الاستمرارية دون تكرار. والتألق جزء من الأسطورة؛ إذ نتطلع إليه، ونخشاه، وننتظره دون إيمان بذلك.

(14) الصيغة النمطية للمغايرة الأولى والنسبية الأولى المعرفتان أعلاه (تعبر عن اختلاف نسبية للجنس الذي تعالى عليه الهوية النسبية للأمة). في مستوى أعلى من التماهي، ينبغي أن يختفي التمييز بين الجنسين، لذا تكون عبارة "أبناء الوطن" صيغة حسنة شريطة أن لا يحتسب على هؤلاء الأطفال "ابناء" و"صاحبات".

(15) Marc Abélès, *Jours tranquilles en 89, ethnologie politique d'un département français*, Paris, Odile Jacob, 1989; *Anthropologie de l'Etat*, Paris, Armand Colin, 1990.

(16) ذكرت بسرعة سوقا ثالثة، السوق-المحطية، حيث يأتي الفلاحون لبيع منتجاتهم للوسطاء، والتي ينبغي أن تكون موضوع دراسة لاحقة.

(17) Karl Polanyi, C.W. Arensberg, C. W. Pearson, *Trade and Market in the Early Empires. Economies in History and Theory*, New York, The Free Press, 1957, trad. franç., *Les Systèmes économiques dans l'histoire et la théorie*, Paris, Larousse, 1975.

(18) Christian Bromberger, A. Hayot et J.M. Mariottini, «Allez l'OM., Forza Juve!» *Terrain*, n8, avril 1987.

(19) Julian Pitt-Rivers, «Un rite de passage dans la société moderne: le voyage aérien», in *Les Rites de passage aujourd'hui*, Actes du colloque de Neuchâtel, 1981, sous la direction de P. Centlivres et J. Hainard, Lausanne, L'Age d'Homme, 1986.

(20) Michèle de La Pradelle, op. cit., p. 402-403.

(21) Ibid., p. 511.

(22) Ibid., p. 517.



(23) Ibid., p. 531.
(24) Domaines et châteaux, Paris, Ed. du Seuil, 1989.
(25) Michèle de La Pradelle, *op. cit.*, p. 533.

(26) في فرنسا، يمكن إحصاء من جميع المنتجات المحلية التي يمكن أن تكون مناسبة لممارسات مطقسنة بقدر ما وأسطرة موازية (، سكاكين تيارس Thiers، حماقات كامبري bêtises de Cambrai، فرولة بلوغستال fraises de Plougastel، صور إيبينال ...Images d'Epinal) لتوضع بعد ذلك في علاقة مع مستقبلها الاقتصادي.

(27) Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.
(28) Cornelius Castoriadis, *Domaines de l'homme*, Paris, Ed. du Seuil, 1986.

يمكن أن نتساءل هنا إن لم تكن المرجعية لدوركايم (الواضحة عند كاستورياديس) نوعا ما مبالغا فيها، إذ يمثل الدين، بالنسبة لدوركايم، الاجتماعي، وقد تكون الطقوس الاجتماعية من جهة أخرى من نفس طبيعة الطقوس الدينية. وعليه يكون الأمر مسوغا أكثر بالتموقع من منظور دوركايمي أن نقول ليس الدين شبيه المجتمع ولكن المجتمع طالما يمكنه أن يكون دينيا يكون مماثلاً للدين.

(29) Vincent Descombes, *Philosophie par gros temps*, Paris, Ed. de Minuit, 1989, p. 157.
(30) Ibid., p. 157.
(31) Cornelius Castoriadis, *op. cit.*, p. 148.
(32) Remarques sur «Le Rameau d'or» de Frazer, suivi de: Jacques Bouveresse, *L'Animal cérémoniel*: *Wittgenstein et l'anthropologie*, Paris, L'Age d'Homme, 1982.
(33) Vincent Descombes, *op. cit.*, p. 164. Par parenthèse on mesurera sur ces exemples ce qu'est «l'accélération» de l'histoire contemporaine (*Philosophie par gros temps* a été publié en 1989).
(34) Ibid., p. 162.

(35) تجد العودة إلى الفعل وإلى نظرة "موسعة" للمجموعة الطقُسية باعتبارها معالجة للمغايرات ت تعبيرات أخرى من جهة المؤسسة الدينية اذا فكرنا في ظواهر مختلفة مثل علم لاهوت التحرير، والتوسع الحالي، والمبرمج، والمنسق والمتوفرة على موارد مالية معتبرة للمبشرين بالإنجيل على القارة الأمريكية الجنوبية. يوفر التبشير بالإنجيل عبرَ وسائل الإعلام المسموعة والمرئية le télé-évangélisme لنفسه كل وسائل المجموعة الطقسية الموسعة التي تولى تحقيق غايتها.

(36) Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Paris, Ed. du Cerf, 1993.
(37) Ibid., p. 179.
(38) Ibid., p. 180.
(39) Ibid.

(40) فضلا عن ذلك، يميز دوركايم بين مجموعة الشعائر الأدائية (le rituel performatif) والتذكير la remémoration. لنفكر مثلا فيما يقوله في المقطع الذي ذكرته وشرحته سابقا (Génie du paganisme, p. 42): «سيأتي يوم حيث ستعرف فيه مجتمعاتنا من جديد ساعات غليان خلاق تبرز خلالها مثل وصيغ جديدة، والتي ستصلح لمدة كموجه للإنسانية، وهذه الساعات بعدما تعاش، سيشعر الناس بحاجة إلى أن يعيشونها من جديد بين الحين والآخر عن طريق الفكر، اعني بالحفاظ على ذكراها بواسطة الحفلات التي تحيَ بانتظام ثمارها».

(*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912, p. 610 dans l'édition de 1972, aux P.U.F.).
(41) Danièle Hervieu-Léger, op. cit., p. 180.
(42) Emmanuel Terray, *Le troisième jour du communisme*, paris, Actes Sud, 1992.
(43) Danièle Hervieu-Léger, *op. cit.*, p. 165.

(44) يمكن أن نتساءل موازاة مع ذلك عما إذا كانت الجهود المفروضة على ساكنة العديد من بلدان الجنوب لتحرير اقتصادها وجعله تنافسيا في مدى معين، لا تستحضر التضحيات التي



قدمتها سالفا الأجيال التي كان عليها أن تبني الاشتراكية التي سيستفيد منها أبناءها.

إحالات الفصل الخامس

(1) Luc Boltanski et Laurent Thévenot, *De la justification : les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991.

(2) *Le Sens des autres*, Paris, Fayard, 1994.

(3) Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, 1. La volonté de savoir, Paris, Gallimard, 1976

(4) Michel de certeau, *L'invention du quotidien*, Paris, Gallimard, 1990.

(5) Gerard Althabe, «Ethnologie du contemporain et enquêtes de terrain», *Terrain*, 14, mars 1990, p. 131.

(6) Bantu prophets in south Africa, 2ème éd., Londres, oxford University Press, 1961.

(7) Sociologie de l'Afrique noire, 2ème éd.., Paris, P.U.F. 1963, p. 423.

(8) Ibid., p. 425.

(9) Jean Rouch, *Monsieur Albert, prophète* (1963).

(10) *N'Kpiti, la rancune et le prophète* (1984 ; réalisation : Jean-Pierre ; Colleyn et M. Bonmariage ; anthropologue : Marc Augé)

Prophetes en leur pays (1998 ; réalisation : Jean-Pierre Colleyn ; anthropologues : Marc Augé, J-P. Dozon, M. Touré).

(11) Sur la notion de «voyance prophétique», voir Fernando Gil, Traité de l'évidence, Grenoble, Jérôme Million, 1993.

(12) نفكر بالخصوص في ظاهرة الترومبا tromba التي درسها جيرار ألطاب في كتاب رائد (*Oppression et libération dans l'imaginaire*, Maspero, 1969) وفي عبادة أومباندا umbanda في البرازيل

(véronique Boyer, *Femmes et cultes de possession au brésil*, L'Harmattan, 1993)

أو في عبادة اقل شهرة من عبادتي أومباندا والكاندومبلي candomblé، وهي عبادة ماريا ليونزا في فنزويلا (Daisy Baretto, «Plasticité et ésistance : le mythe et le culte de Maria Lionza au Venezuela», *Gradhiva*, 15, 1994).

(13) Georges Vignaux, «L'espace urbain : parcours physiques et représentations mentales. Le réseau des transports comme instrument de connaissance et d'action...», in *Métamorphoses de la ville*, Paris, Economica, 1987.

(14) «Promenades dans Londres», Atlas Air France, avril 1981, repris dans *L'Infraordinaire*, Paris, Ed. du Seuil, 1989.

(15) Augustin Berque, *Du geste à la cité. Formes urbaines et lien social au japon*, Paris, Gallimard, 1993, p. 109.

(16) *La planète au village : migrations et peuplement en France*, La Tour d'Aigues, Ed. de l'Aube, 1993.

(17) *Lumières de la ville*, 6, novembre 1992.

(18) Paul Virilio, *L'Espace critique*, Paris, Christian Bourgois, 1984.



أنثروبولوجيا العوالم المعاصرة



هذا الكتاب

يحاول هذا الكتاب أن يكون بيانا ولكن ذلك لا يلزم إلا كاتبه، وهو بذلك مدين بالكثير بلا شك إلى كل أولئك الذين يتطلعون مثله إلى بناء مشروع أنثروبولوجية العوالم المعاصرة يتصورنها بطريقة هجومية، لا كموقف تراجع لأولئك الذين أحبطتهم الغرائبية (exotisme) ، منهم على وجه الخصوص مارك أبِلاس Marc Abélès، جيرار ألطاب Gérard Althabe، جان بازان Jean Bazin، ألبان بانسا Alban Bensa ، جان بول كُلاين Jean-Paul Colleyn، جان يمين Jean Jamin، ميشال دي لابراديل Michèle de La Pradelle إمّنويل تيراي Emmanuel Terray ، وإلى الذين من داخل الاختصاص مثل فرانسواز هيريتي Françoise Héritier، أو من خارجه مثل فيرناندو جيل Fernando Gil و دونيس لومبار Denys Lombard، قدموا له إسهاماتهم من خلال نظرة مطّلعة ونقدية وخيرة. لكن التعاليق المقترحة والتحاليل الافتتاحية المقدمة، والمفاهيم أو المصطلحات التي تعرض هنا لم تكن موضوع نقاش جماعي بالمعنى التام للعبارة، و عليه لا يمكنها أن تدعي تلخيص أو مصادرة الطرائق الشخصية والأصيلة إجمالا للبعض والبعض الآخر.

إنّ الغاية من هذا الكتاب إذاً هي الإسهام في مجهود مشترك لكنه متنوع بتنوع موضوعه. لقد طفنا بكل شيء، بالعالم والأفكار، و كان من الواجب بالنسبة للبعض أن تغري حوريات البحر المحررة من السحر عالِم الإثنولوجيا في طريق عودته، لكنه طريق بلا رجوع. تقتضي مفارقة اليوم أن غياب معنى المعنى يقتضي مثلما يتطلب كل توحيد شكل الاختلاف. ففي هذه اللعبة المعقدة من الأسئلة والأجوبة يجد عالم الأنثروبولوجيا اليوم مواضيعه الفكرية الجديدة، فهو لم ينساها من ورائه عندما ذهب للقاة أراض بعيدة يكتشفها يوم يلاحظ لأول مرة في تاريخ الإنسانية أن الأرض دائرية حقاً.

مارك أوجي

مارك أوجي عالم اثنولوجيا فرنسي، حاصل على دكتوراه آداب وعلوم إنسانية، كان ما بين 1985 إلى غاية 1995 مدير بحث في المدرسة العليا في العلوم الاجتماعية التي أصبح مديرا لها بعد فرديناند بروديل، وجاك لوغوف.

طواهري ميلود

أستاذ علم الاجتماع، بجامعة تلمسان. اهتم بالتمثلات الشعبية للمقدس. تمثل هذه الترجمة محاولة لتوسيع الترجمة إلى الفلسفة. شجعه في ذلك ما لاقته ترجمته الأولى الموسومة "علم الاجتماع المعاصر" والثانية الموسومة "مدخل إلى علم الاجتماع البراغماتي".

ابن النديم للنشر والتوزيع
الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3 محل رقم 1 المحمدية
تلفاكس: 21341359788
خلوي: 213661207603
email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية - ناشرون
لبنان، بيروت، الحمراء، شارع ليون، بناية برج ليون، الطابق السادس
خلوي: 009613692828
هاتف: 009611740437
ص.ب: 6058 - 113 الحمراء
email: rw.culture@yahoo.com


ISBN 978-9931-369-83-7